

الأخلاق

بين الفلسفة وعلم الاجتماع

الدكتور

السيد محمد بدوي

استاذ علم الاجتماع
بجامعة الاسكندرية

٢٠٠٠

دار المعرفه الجامعيه

٤٠ شارع سويفت، الزاوية، ت ٤١٣-١٦٣
٣٨٧ شارع قنال السويس، الشاطئ، ٥٩٧٣١٤٦

تقديم

اعتبرت الأخلاق ، منذ نشأة الفكر الفلسفى ، مبحثا أساسيا من مباحث الفلسفة . واهتم الفلاسفة ، على مر العصور ، بتخصيص مكان هام للأخلاق فى مذاهبهم الفلسفية ، على اعتبار أن الفلسفة تبحث فى القيم الثلاثة الأساسية وهى : الحق ، والخير ، والجمال .

ويعتقد الناس ، حين يتكلمون عن الأخلاق ، أن مفهوم هذه الكلمة لا يثير أى خلاف بين المفكرين . ألا يميز كل منا الأخلاقى من غير الأخلاقى ، وإن اختلفت معايير هذا التمييز ؟ ولكن هذا الاختلاف ذاته هو الذى يفصل بين اتجاهين أناسيين فى معالجة مسائل الأخلاق ، اتجاه الفلسفة ، واتجاه علماء الاجتماع :

فيرى الفلاسفة أن قوانين الأخلاق « عامة » لا تتأثر بحدود الزمان والمكان فكما أن المنطق يبحث فى قوانين الفكر ، فكذلك الأخلاق فإنها تبحث فى قوانين السلوك الإنسانى .

أما المدرسة الاجتماعية فتقول إن الإنسان الذى يعيش فى مجتمع معين لابد أن يعكس المبادئ الأخلاقية والعادات السائدة فى مجتمعه . والضمير الأخلاقى عند الإنسان يتقيد كثيرا بما يسود فى المجتمع من معتقدات وعادات وتقاليد . ولذلك فإن الإنسان يحكم على الأفعال والتصرفات لا من خلال ضميره فحسبه ، بل من خلال ضمير المجتمع .

والأخلاق كما يدرسها الفلاسفة ليست « علما » فى نظر علماء الاجتماع ، ولكنها يمكن أن تصبح موضوعا للعلم . وهذا العلم يطلقون عليه اسم « علم

الظواهر الأخلاقية ، . وهى إذا أصبحت علما فيجب أن تفصل فصلا تاما بين النظرية الذاتية ، والنظرة الموضوعية ، أى أن تفصل بين دراسة ما هو كائن وما يجب أن يكون .

وبدل فلاسفة الأخلاق على « عمومية » القيم الأخلاقية بقولهم إن الناس فى جميع الأزمنة والأمكنة قد قسموا ، وما زالوا يقسمون الأعمال الإنسانية إلى أعمال طيبة وأعمال خبيثة . كما أنهم قد اتفقوا على وجود سلطة وقواعد أخلاقية ، وإن حاولوا أن يخرجوا على هذه السلطة أحيانا : وقد لا يكون سلوكهم موقفا فى جميع الحالات ، ولكن حسب المرء أن يستعرض الأمر فى نزاهة وإخلاص ، فإذا تبين له وجه الخير سار فيه بإرادة طيبة .

ويرد علماء الاجتماع على ذلك بقولهم إن « مدلول » الطبيب والخيث ، والخير والشر يختلف باختلاف الحضارات . وقد أثبتت البحوث الاجتماعية التى قام بها العلماء فى مناطق مختلفة من سطح الأرض أن ما يعد أخلاقيا فى مجتمع معين قد لا يعد كذلك بالنسبة لمجتمع آخر ، وأن ما تحرمه الأخلاق فى زمان معين ، قد لا تحرمه فى زمان آخر . أما على وجود الإلزام الخلقى ، فإنه يجعل من الأخلاق حقيقة موضوعية دون ريب ، ولكن بشرط أن ندرس « طبيعة » هذا الإلزام ، وحدوده ، وتأثيره بالمعتقدات والتقاليد بالنسبة للمجتمعات المختلفة . وهذه الدراسة تجعل من الأخلاق ظاهرة اجتماعية ندرسها لتعرف حقيقتها ونتبع أصولها ونطورها .

وقد حاولنا ، فى هذا الكتاب ، أن نعرض كلا من الاتجاهين الفلسفى والاجتماعى فى دراسة الأخلاق بعد أن مهدنا لذلك بمقدمة عامة عن المعرفة الفلسفية والمعرفة الداعية وعن الحاسة الخلقية .

واقصرنا في القسم الأول على نماذج من التفكير الفلسفي في الأخلاق ،
وراعينا في اختيار هذه النماذج أن تمثل المذاهب الأخلاقية الكبرى في الفلسفة ،
وكذلك الأسس الأخلاقية المستمدة من عقيدتين كبيرتين هما البوذية بوصفها
عقيدة لا تقوم على الوحي ، والإسلام بوصفه أحد الديانات الكبرى المترلة .
وأولينا اهتمامنا خاصا للأخلاق في الفلسفة اليونانية وهي المنبع الأول الذي
استمدت منه كثير من الفاسفات الأخلاقية وجودها . واهتمنا أيضا بمذهب
« كانت » على اعتبار أنه أشهر مذهب أخلاقي في الفلسفة الحديثة ، وكذلك
لأننا ناقشنا فكرته الأساسية عن « الواجب » أو « الأمر الحتمي » في مواضع
متفرقة من الكتاب ، وعلى الأخص عند كلامنا عن الالتزام الخلق في الإسلام ،
وعن تحديد خواص الظاهرة الأخلاقية عند دوركيم :

أما يرجنون فقد اعتبرناه همزة الوصل بين الفلاسفة والاجتماعيين حين
تكلم عن مصلرى الأخلاق والدين ، ونظر إلى الأخلاق « المغلقة » على أنها
أخلاق الجماعة المحدودة ، وإلى الأخلاق « المفتوحة » على أنها أخلاق الإنسانية
التي تتخطى حدود الزمان والمكان :

وكرسنا القسم الثانى من الكتاب لموضوع الضمير الأخلاقى : فتكلمنا عن
خصائص الضمير ، وعن التفسيرات المختلفة لنشأة الضمير الأخلاقى : واهتمنا
بالتفسيرات القائمة على الفلسفة التجريبية وعلى العلوم الوضعية . لكي نمهد
بذلك لعرض وجهة النظر الاجتماعية فى بحث الظواهر الأخلاقية وهى موضوع
القسم الثالث .

وفى هذا القسم الأخير ندرجنا من الكلام على الأخلاق الوضعية عند
أرجست كونت حتى انتهينا إلى عرض أسس المنهج العلمى فى دراسة

الأخلاق : فبينما أن كونت لم يسهم بشيء في معالجة الأخلاق وفقا لما ارتآه الاجتماعيون فيما بعد . كما أن دوركيم ، رغم جهوده المتصلة . وبحوثه المتعددة في الأخلاق لم ينجح تماما في فصل وجهة النظر التقديرية عن وجهة النظر العلمية الصرفة .

ولم يتدعم المنهج العلمي في دراسة الظواهر الأخلاقية إلا بفضل جهود ليفي برونل ، الذي قند دعاوى الفلاسفة ، وبين ما فيها من خلط بين مفهوم الدراسة النظرية والتوجيه العملي .

ثم جاء ألبير باييه فأكمل حلقات البحث في علم الظواهر الأخلاقية . وعنى بتفصيل أسس المنهج العلمي ، والقواعد التي تتبع في ملاحظة الظواهر الأخلاقية : واستخلاصها من مصادرها المختلفة .

ونأمل أن يكون الكتاب ، على هذا النحو ، مفيدا لدارس الأخلاق في أقسام الفلسفة وعلم الاجتماع ، كما نأمل أن يشبع القارئ العادي الذي يريد أن يحيط إحاطة شاملة بالاتجاهات والمبادئ الأساسية التي أثارها الفلاسفة والاجتماعيون في موضوع الأخلاق .

والله نأل أن يوفقنا لحكمة العلم والإنسانية :

السيد محمد بدوي

مقدمات عامة

المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية

يقال إن الفلسفة هي أسنى مراحل المعرفة وإنها تتوج كلا من المعرفة التجريبية empirical والمعرفة العلمية Scientific . وسنحاول، في عجلة، أن نحلل الطريقة الفلسفية في المعرفة : ونبين ما يميزها عن المعرفة العلمية . ونحدد علاقة كل منهما بالأخرى :

يكتسب الانسان أنواعا من المعرفة أَوْخا ما يتصل بتكوينه الحيواني وهي الاحساس والشعور والميل نحو ما يجلب اللذة والابتعاد عما يجلب الألم. وتأتي بعد ذلك أنواع المعرفة التي يمكن أن نسميها إنسانية : وهي التي يختص بها الانسان ويرتفع بها عن مرتبة الحيوان ، وهذه المعرفة تتطلب استخدام العقل وتأويل الصور الحسية وتؤدي الى إبداء الآراء وتكوين الأحكام .

ويمكن تقسيم هذه المعارف الإنسانية الى ثلاثة مراتب : المعرفة التجريبية empirical - والمعرفة العلمية - والمعرفة الفلسفية .

١- المعرفة التجريبية :

وهي التي نكتسبها عن طريق الغدولات التجريبية : وهذا النوع من المعرفة هو الغالب في معظم تصرفاتنا اليومية : وهو الذي يزيد من خبرتنا ويعيننا على حل المشكلات التي تعرض لنا . وهذا النوع من المعرفة الذي يقوم على التجربة الحسية وحدها ، هو الطريقة الوحيدة أمام الضئيل أو البدائي : ولكن هذا لا يمنع أن يلجأ العالم أو النقيسوف إلى هذه الطريقة حينما لا يشتغل كل منهما بالعلم أو الفلسفة .

فكل يسر في حقيقة يشق ضيقه في الحياة مستعين بالمعرفة التجريبية التي يكتسبها إما بتجربته الخاصة وأما بما تجمع لديه من تجارب المجتمع ونحن نتكلم هنا عن المعرفة التجريبية بمعناها العادي ، أى الطريقة السابقة على العلم أو الفلسفة في اكتساب خبرة والاستعانة على العمل ، . ولكن هناك معنى آخر فلسفيا

فالمذاهب التجريبية في الفلسفة هي المذاهب التي ترجع نشأة الأفكار إلى التجربة وحدها وتدحض أثر العقل في ذلك . وبهذا المعنى تتعارض المذاهب التجريبية مع المذاهب العقلية . نعود إلى المعرفة التجريبية بمعناها العام أو الدارج فنقول إنها تهدف قبل كل شيء إلى التغلب على مشاكل الحياة العملية فقيمتها إذن قيمة عملية صرفه . ونستطيع أن نقول بهذا المعنى إن التجربة تسبق وتعمد للعلم والفلسفة ، ولما كنا لا يمكن أن نستغنى بها عن العلم وعن الفلسفة ، وذلك لأن المعرفة التجريبية تبدو قاصرة تماما في محيط التفكير النظري ومحاولة تفسير الظواهر وتعليلها . ولذلك يقال عنها إنها (المعرفة الفعجة la connaissance Vulgaire) ويعيب المناطقة عليها أنها تخلو من صفات الموضوعية ، والعمومية ، والمنهجية وهي صفات لازمة لكل من المعرفتين العلمية والفلسفية .

٢- المعرفة العلمية

يعرف رجال المنطق العلم بأنه ، طريقه الوصول إلى الحقائق الموضوعية ، العامة ، المنهجية اليقينية . :

أ - موضوعية العلم - يهدف العلم إلى معرفة الظواهر والأشياء كما هي .

بصرف النظر عما لها من قيمة عملية ، وهو حين ينصرف إلى معرفة الأشياء معرفة علمية ينسى رغباته وعواطفه الخاصة . ويجتهد في أن يكون عقلا خالصا يترجم عن طبيعة الظواهر التي يدرسها محاولا فهمها وتعليلها . وموقف العالم هذا هو ما نطلق عليه اسم «التجرد العلمي» ، وهو يتطلب صراحة وشجاعة بحيث يتحدى العالم نفسه في كل لحظة فيضع معلوماته موضع الاختبار الدقيق حتي يصل بها إلى مرتبة اليقين ، ويجب ألا تستهويه الرغبة في الوصول إلى الجديد بحيث ينسى هدفه الحقيقي وهو الوصول إلى الحقائق .

ب - عمومية العلم - لا تقتصر مهمة العالم على ملاحظة الظواهر كما هي ، بل يجب أن يفهمها ويحاول تفسيرها وهو لا يستطيع أن يقوم بهذه المهمة إذا استعان بنظريات عامة أثبتت حقيقتها ودخلت في تراث العلم وأصبحت تنطبق على ظواهر الطبيعة بجميع تفاصيلها . وكلما تقدم العلم زاد محصول البشرية من الحقائق التي تصدق في كل زمان ومكان : وهذه الحقائق العامة الضرورية هي التي نطلق عليها اسم «القوانين العلمية» .

ويساعد على كشف هذه القوانين قاعدة هامة هي « الحتمية العلمية Scientific determinism » ، وهذه القاعدة هي الأداة العامة للعلم : وجوهرها أن كل الحقائق ، وكل الظواهر تتسلسل ويرتبط بعضها ببعض بروابط ضرورية . وفي مجال العلوم العقلية كالرياضيات ، والعلوم التجريبية كالكيمياء نعبر عن الحتمية بهذه الصيغة . « كل مبدأ أو كل سبب يحدد بالضرورة نتائجه » .

وقد تعدى أخيرا تطبيق هذه لقاعدة مجال العلوم العقلية والتجريبية إلى مجال العلوم الانسانية الصرفة كعلم النفس وعلم الاجتماع . وأدى تطبيقها في علم الاجتماع إلى ظهور دراسات جديدة في الأخلاق أطلق

عليها علم الظواهر الأخلاقية. *Ethology* « science des faits moraux »
 ج - منهج العلم - يستخدم العلم طائفتين من المناهج : أولاها للكشف
 عن الظواهر وثانيتهما لتفسير هذه الظواهر وإخضاعها لنظرية عامة
 « Systematisation »

١ - إذ لما كانت كل الحقائق والظواهر مترابطة ، فإنه يكفي أن نتبع
 تسلسلها لننتقل مما نعرف إلى ما لا نعرف . ويستعين العلم على ذلك بوسائل
 عقلية ، أو بالتحليل ، أو الاستنباط ، أو الحساب . وفي العلوم التجريبية
 يضيف إلى ذلك وسائل الملاحظة والتجربة والاستقراء :

٢ - فإذا ما تم للعلم الكشف عن الظواهر تعين عليه أن يفهمها ويحلل
 وضعها في نظرية علمية . بحيث يكون تسلسل الأفكار صورة مطابقة لتسلسل
 الأشياء في الطبيعة كما يقول سينوزا . ولذا يحاول العلماء بعد مرحلة الكشف
 وضع المبادئ *principles* والفروض *hypothesis* والنظريات *theories* .
 ويلون ذلك بظ - ل الحقائق العلمية مبشرة لا رابط بينها ولا تتحقق
 القائدة منها :

د - اليقين العلمي : يقوم اليقين العلمي على البراهين الثابتة وعلى التمسك
 العلمي بالنزاهة :

والقاعدة الأساسية لليقين العلمي هي الوضوح . وقد عبر عن ذلك
 ديكارت في « المقال في المنهج » بقوله : « يجب ألا تقبل أية قضية على أنها
 حقيقة إلا إذا عرفت بوضوح أنها كذلك *ne recevoir en sa creance*
aucune proposition pour vraie qu'on ne la connaît évidemment
être telle . »

وهذه القاعدة تتضمن اطراح أى سلطة الا سلطة العلم ذاته : وأبعاد كل الدوافع الذاتية أو العاطفية التي تفسد طريق الوصول إلى الحقيقة . فالعقيدة العلمية يجب أن تكون عقيدة قائمة على سلطة العقل ، واليقين العلمى يجب أن يكون يقينا عقليا قبل كل شئ .

والوصول إلى اليقين العلمى تتبع مناهج خاصة تسمى « البرهنة والتحقيق *méthodes de démonstration et de vérification* » وهى تختلف بحسب العلوم المختلفة : فوسائل البرهنة فى الرياضه غيرها فى علم النفس غيرها فى التاريخ الخ ...

٣ : المعرفة الفلسفية :

تتخذ الفلسفه وخصوصا الفلسفه التقديمه المثال الأعلى للعلم وتحاول الوصول إلى مذهب معين ، أو تصور معين لطبيعة الكون . والفيلسوف هو الذى يمثل خير تمثيل « العقل الصرف » : ولا يأخذ من الظواهر إلا ما يخضع منها لحكم العقل : والتعميم الفلسفى هو أوسع درجات التعميم ، إذ أنه يعبر عن المبادئ العليا *Les principes suprêmes* التى تخضع لها الأشياء . على أن الفيلسوف قد يعتمد على منهج الاستنباط فيستخرج الجزئيات من العموميات ، والتنايج من المبادئ . وتلى مرحلة تكوين المذهب ، وهى فى الحقيقة جوهر التفكير الفلسفى وغايته . إذ لا يمكن أن تكون الحقائق الفلسفيه ذات قيمة إلا إذا اكتمل عقدها فى مذهب واحد منسجم :

وقد يصل الأمر بالفلسفه إلى حد البرهنة على قيمة المنطق ذاته وقيمة العقل ذاته : وهى أشياء قد تبدو بديهية للعلم . وأدى ذلك عند الفلاسفه القدماء إلى البحوث الفلسفيه حول قيمة اليقين والشك : وعند فلاسفه العصور الحديثه إلى البحث فى قيمة المعرفة .

وكانت الفلسفة في بادئ أمرها تختلط بالعلم . وكان الغرض من العلم والفلسفة النظر في معطيات التجربة وإخضاعها لمبادئ العقل . وقد ظل الفلاسفة مدة طويلة يمارسون العلم والفلسفة في آن واحد ، ولدينا مثل فيثاغورس وأرسطو في العصور القديمة ، وديكارت وليبنتز في العصور الحديثة . وكان هذا النوع من المعرفة الذي يختلط فيه العلم بالفلسفة يهدف إلى « تفسير الأشياء بالرجوع إلى عللها ومبادئها الأولى » .

ولكن العلم ما لبث أن انفصل عن الفلسفة ، وذلك حين تقدم العلم الطبيعي القائم على التجربة ، فأصبح مجال العلم هو « تفسير ظواهر الطبيعة بالرجوع إلى أسبابها ومعرفة قوانينها التجريبية والرياضية » ، أما الفلسفة فهي « تفسير الطبيعة نفسها بالرجوع إلى مبادئها الأولى وذلك باستخدام وسائل للتفكير لا تتصل بالتجربة ولا بالرياضة » .

ثم أخذ العلم بعد ذلك يحدد مجالاته المختلفة عن طريق تصنيف العلوم . وكذلك تحدد مجال الفلسفة في اتجاهين كبيرين : فلسفة القيم *philosophie critique* ، والفلسفة الميتافيزيقية .

أما فلسفة القيم فتتظر في قيمة النشاط الإنساني وتعتمد على مقاييس أو معايير (*normes*) ذاتية لتقدير القيم الأساسية وهي الحق والخير والجمال . وأما الميتافيزيقا فلإنها تبحث في المسائل التي تتعدى نطاق عالم الظواهر الطبيعية وهي بحسب أصل الكلمة اليوناني « بحث ما بعد الطبيعة » . وبحوثها تنصب على جوهر المادة والعقل وعلى أصل العالم وغايته ، إلى غير ذلك من البحوث الأخرى التي تتصل بمعرفة الله وأثبتات وجوده .

ونستطيع الآن أن نلخص 'المفروق الأساسية بين المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية فيما يأتي :

١ — تهتم المعرفة الفلسفية بالكليات والمبادئ العامة : على حين أن المعرفة العلمية تبحث في الجزئيات :

٢ — تخضع الفلسفة وخصوصا فلسفة القيم : الأشياء لمقاييس أو معايير ذاتية Subjective على حين أن العلم لا يبحث الأشياء إلا بطريقة موضوعية objective مستعينا بوسائل الملاحظة الخارجية والتجربة دون أن يقحم فيها العاطفة أو الرأي الذاتي :

٣ — قد تكمن وراء المذهب الفلسفي الرغبة في تحقيق غايات عملية : ويصلق ذلك على الخصوص بالنسبة لفلسفة السياسة والاجتماعية والأخلاقية . أما البحث العلمي فلا يهدف إلا للمعرفة في ذاتها ، بصرف النظر عما قد تؤدي إليه من خير أو شر من الناحية التطبيقية :

٤ — يستطيع الفيلسوف أن يقيم دعائم مذهبه الفلسفي دون الاستعانة بالنتائج التي وصل إليها غيره من الفلاسفة . ولكن العالم لا يستطيع أن يسير خطوة واحدة في بحثه إلا إذا استعان بالنتائج التي وصل إليها من سبقوه في ميدان بحثه :

وهذه النقطة الأخيرة بالذات هي التي تفسر لنا تأخر ظهور علم الاجتماع بمعناه الحديث . إذ أنه لم يستطع أن يتكون إلا بعد أن تجمعت لدينا مجموعة من الحقائق والمعطيات التي يمكن الاستعانة بها في إقامة النظريات الاجتماعية .

ولما كانت بحوث الأخلاق هي موضوع دراستنا ، فإن الفلسفة الأخلاقية تعنى بتعريف الخير الأسمى ، وتحديد القيم الأخلاقية وبيان علاقة هذه القيم بالنشاط الإنساني ، ووضع معايير العدالة والحق والواجب والفضيلة والمسئولية .

أما علم الظواهر الاخلاقية Ethology فإنه يهتم بتعريف الظاهرة الخلقية ،
ويبحث في نشأة الضمير الأخلاقي ، وأصول القواعد الاخلاقية وصلتها
بالمبادئ والعرف والتقاليد :

أهمية دراسة القيم الاخلاقية

يتم الانسان بما أودع فيه من العقل بمعرفة الحقيقة . ولكنه بما أودع فيه
من الشعور يتم بممارسة الخير . فإذا كان للعلم أهمية في رقى الانسان المادى ،
فإن الاخلاق أكثر أهمية لأنها تتصل بالناحية الروحية عند الانسان . ولا
يتنظر من كل إنسان أن يكون عالماً أو أن يلم بنظريات العلم ، ولكن يتنظر منه
أن يدرك معنى الواجب وأن يهدف في أعماله وتصرفاته إلى تحقيق المبادئ
الخلقية :

لذلك فإن مسائل الاخلاق من المسائل التي يجب أن يهتم بها كل انسان .
فكل امرئ محتاج لأن يبنى تصرفاته ويبررها بالرجوع إلى مبدأ خلقى .
وإذا لم يتخذ الانسان لنفسه موقفاً بالنسبة للمشكلات التي تعرض له وآثر أن
يكون سليماً ، فإن هذه السلبية تكون ضد الاخلاقية . وفي ذلك يقول بسكال :
« إن السلبية هي أساس التدهور والسقوط . فوق أنها تفاق وجبن . »

يتعين على كل إنسان إذن أن يتخذ له مبدأ خلقياً يسير عليه ، ويقيس به
تصرفاته وأفعاله ويحكم به على تصرفات الآخرين وأفعالهم ، ولكن هل
يستطيع الانسان الذى يعيش في مجتمع معين أن ينفرد لنفسه بمذهب أخلاقى .
لا يعكس المبادئ الاخلاقية والعادات السائدة في مجتمعه ؟

إن رجال الاجتماع يثيرون دائماً هذا السؤال ويقولون إن الضمير الاخلاقى
عند الانسان يتقيد كثيراً بما يسود في المجتمع من معتقدات وعادات وتقاليد ،

ولذلك فإن الإنسان يحكم على الأفعال والتصرفات لا منه خلال ضميره
فحسب ، بل من خلال ضمير المجتمع :

ومهما تكن قيمة هذه النظرة الاجتماعية — وستنظر في قيمتها فيما بعد — فإن
ما نريد أن نؤكد هو أن الحاسة الخلقية حاسة متأصلة في الإنسان ، بل إن
هناك من يذهبون إلى القول بأنها غريزة . ومع ما تؤكد الديانات من ميل
الإنسان أحيانا إلى الشر ، فإن الاندفاع نحو الخير هو شيمة النفوس التي لم
تدنسها الشهوات العارضة . ولا أدل على ميل الإنسان نحو الخير من تأنيب
الضمير الذي يقلق راحة الإنسان حين يحس أنه أخطأ . كما أن الحاسة الخلقية
هي التي تدفع الجماهير إلى الدفاع عن حق الضعيف ، ومعاقبة الظالم . ونحن
نحكم على الناس بالرجوع إلى المقاييس الأخلاقية للحق والعدالة ، ويدخل
هذا الحكم في جميع أنواع النشاط من سياسى إلى اقتصادى إلى تربوى :

هل الحاسة الخلقية غريزة أم مكتسبة ؟

يقول بعض الفلاسفة والمفكرين إن الحاسة الخلقية غريزة . فنقرأ في
القاموس المحيط أن « الخلق هو الطبع والسجية » :

ويقول الغزالي : « يقال فلان حسن الخلق والخلق أى حسن الظاهر والباطن :
فالخلق عبارة عن هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر ،
من غير فكر ولا روية » .

وإذا سلمنا بوجهة النظر هذه وقلنا أن الخلق صفة راسخة في النفس ، وجب
أن نحدد نوع النشاط الذى تنصل به هذه الصفة . فمن صفات النفس الانسانية
النشاط العقلى ، والنشاط العاطفى ، والنشاط الإرادى . والأخلاق تتعلق
بجانب القصد والإرادة أى أنها نوع من النشاط يهدف إلى تحقيق سلوك معين

نحدده الإرادة : وإذا انتفى جانب الإرادة من سلوكنا فإننا لا نستطيع أن نصف هذا السلوك بأنه (خير) أو (شرير) :

غير أن بعض الفلاسفة لا يهتمون بعنصر الإرادة هذا حين يقررون أن المزاج الخلقي للإنسان هو صورة روحه : ومعنى ذلك أن المزاج ثابت يولد مع الإنسان ولا يمكن تغييره . فكما أننا لا نستطيع أن نغير الصورة الجسمية من القبح إلى الجمال أو بالعكس ، فكذلك لا نستطيع تغيير الصورة الخلقية التي يطر عليها الإنسان :

وممن يتعصبون لهذا المبدأ (شوبنهاور) الفيلسوف الألماني إذ يقول : « يولد الناس أختياراً أو أشراراً ، كما يولد الحمل وديعاً والنمر مفترساً وليس لعلم الأخلاق إلا أن يصف سيرة الناس وعوائلهم : كما يصف التاريخ الطبيعي حياة الحيوان »

وممن يقولون كذلك بمذهب الجبر أو الحتمية في الأخلاق الفيلسوف الألماني « كانط » : ولا أدل على ذلك من قوله : « إن الذي يشاهد موقف الإنسان في ظرف معين ، ويعرف سوابق تصرفاته في مثل هذا الموقف يستطيع أن يتنبأ تنبؤاً صادقاً بما سيفعله في هذا الظرف المعين ، كما يتنبأ العالم الفلكي بكسوف الشمس وخسوف القمر في ساعة محددة » :

وممن يتشيعون لهذا الرأي كذلك (سبينوزا) الفيلسوف الهولندي إذ يقول : « إن أفعال الناس ، كغيرها من سائر الظواهر الطبيعية ، تحدث ويمكن استنتاجها بالضرورة المنطقية كما يستنتج من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث تساوي زاويتين قائمتين . . »

ويقول (ليفي برول) الفيلسوف الفرنسي في هذا المعنى كذلك ، إن ميولنا الحسنة أو القبيحة التي نجىء بها إلى هذا العالم عند ولادتنا هي طبيعتنا ؛ فكيف نكون مسئولين عن طبيعة هي ليست من عملنا ، أو على الأقل ليست من عملنا الشعورى الاختيارى ؟ :

وأخيرا يلخص (هيوم) الفيلسوف الانجليزى رأى أهل الجبر بقوله :
« إن شعورنا بالحرية ليس إلا وهما خداعا » .

هذه هي آراء بعض الفلاسفة الذين ينظرون إلى الطبيعة الخلقية على أنها من عمل الفطرة وهم يصورون لنا الإرادة الإنسانية سجيئة في نطاق حديدى من الغرائز والطبائع .

ولا شك أن هذا الموقف يبدء وحتمًا إلى التساؤل : ما قيمة الرسل والمصلحين ، وما قيمة ما يتزлон به من شرائع أو يشرعون من قوانين لإصلاح البشرية ؟ وما قيمة المربين في إصلاح ما اعوج من خلق ؟ وأخيرا ما قيمة المثل العليا التي يضعها أمامنا فلاسفة الاخلاق ؟ ألا تكون كل هذه الجهود مجرد عبث لا طائل تحته ؟ :

لقد تصدى لهذا الرأى فريق آخر من المفكرين محاولين إثبات غلوه وشططه . وقبل أن نعرض رأى هذا الفريق المعارض نحب أن نذكر أن أصحاب مذهب الفطرة ينقسمون إلى فريقين :

فريق يقول بأن الإنسان خير بطبعه والشر عارض له ، وهو مذهب المتفائلين أمثال جان جاك روسو ؛ ويرجع هذا المذهب في أصوله الأولى إلى سقراط والرواقيين ؛

والفريق الثاني يقول إن الإنسان شرير بطبعه والخير طارئ عليه ، وهو مذهب المنتشائين كالبودية : وتميل الكنيسة المسيحية كذلك إلى هذا الرأي حيث ترى أن الانسان منذ خطيئة آدم قد انقلب شريرا لا حيلة في إصلاحه بنفسه ولا غنى له عن منقذ ومخلص إلهي :

أما الرأي الذي يعجز عن الواقع ويحارب هذا الميل إلى أحد الجانبين ، فهو الرأي الذي يقول بأن الإنسان خلق مستعدا للخير والشر جميعا ، وهذا الرأي يتفق مع آراء علماء النفس والتربية في هذا العصر .

وقد سبق أن قرر هذا الرأي الميلسوفان الغرياني والغزالي وابن خلدون ، وإن كنا يميلان إلى الاعتقاد بأن الانسان خلق إلى الخير أميل منه إلى الشر : ذلك أن من نظر إلى مافي الانسان من العنصر الروحي (كما في عبارة الغزالي) ، أو عنصر النفس الناطقة (كما في تعبير ابن خلدون) قال إنه خير بطبعه : ومن نظر إلى العنصر الجثمانى أو الحيوانى قال بعكس القول الأول ومن نظر إليهما معا كما هو الأصوب قال بالاستعداد للآخرين جميعا :

ولا يقوتنا هنا أن نبين أن في القرآن الكريم ما يثبت هذا الاستعداد المزدوج عند الانسان وهديناه النجدين» - ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها . بل فيه ما يشهد في الوقت نفسه بأن هذا الاستعداد المزدوج أقرب في أصله إلى الخير والاستقامة . (لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم) :

ومهما يكن من أمر فإن أسبقية أحد الطرفين ، الخير أو الشر ، إلى

الوجود في نفس الانسان لا يعني مطلقا عدم قابليته للتبديل إلى أحسن أو أسوأ بتأثير الوسط ، والتربية ، والمثل التي يقتدي بها المرء في حياته . ونحن نعلم أن فطرة الخير والشر ليست موزعة على السواء في البشر ، وأن بعض الناس يولد خيرا بطبعه وبعضهم يولد شريرا بطبعه ، وقد يكون للوراثة أثر في ذلك ، وإن كان هذا الأثر لم يتحدد بعد مداه في صورة دقيقة . وليكن هذه الأسبقية في ظهور أحد الطبعين لا تعني بتساوتا استعصاء التحول واستحالة ، بل تعني فقط أن التحول إلى الطبع المقابل قد يكون أصعب وأبطأ لتوقفه على عوامل خارجية جديدة .

إن الذين يقولون بجمود الطبع الانساني يؤيدون دعواهم بحجتين :

الأولى : هي أنه كما لا يمكن الانسان تحويل خلقته الظاهرة من اللئامة إلى الوسامة ، كذلك لا يمكنه تغيير طبيعته الباطنة من الشرية إلى الخيرية ، إذ لا فرق بين فطرة وفطرة ، كلاهما من صنع الله الذي لا تبديل لخلقته .

الثانية : أن كثيرا من أهل المجاهدة والرياضة الروحية حاولوا بمحظيهم قوتهم الشهوانية أو الغضبية فباءوا بالفشل .

وللرد على الحجة الأولى نقول : إننا لا نملك حقيقة أن نغير من طبيعة أبنائنا ولن ننشئها خلقا آخر ، وإن كنا نملك أن نعالجها من أمراضها ، وأن نهذب سلوكها بالرياضة البدنية ، وأن نجعلها بما نشاء من خسر وب الزينة . ونحن لا نطلب في مجال الأخلاق أكثر من ذلك ، لا نطلب تحويل الطبع من النقيض إلى النقيض ولكننا نطالب بتهذيبه ، وهذا التهذيب ممكن إذا تعهدنا العناصر الطيبة في الإنسان بالصقل والتنمية :

أما عن الحجة الثانية : فليس الغرض من الجهاد الروحي أن ننجو من أنفسنا
 -تماما غريزتي الشهوة والغضب . إذ أن هاتين الغريزتين ضروريتان للإنسان .
 تساعدانه على جلب النفع ودرء الضرر . فمثل غريزة الشهية والتمني : كمثل
 كلب الصيد الذي تبعته في طلب رزقه ، ومثل غريزة الغضب : كمثل كلب
 الحراسة الذي تدفع به اللصوص والمعتدين عن نفسك وأهلك : فكما أنه
 ليس من الحكمة والرشد أن تقتل كلبك ، كذلك ليس من الحكمة والرشد
 أن تقتل غريزتي الغضب والشهوة فيك : ولكن عليك أن تعلم كلب صيدك
 ألا يختطف الطير الأليف الذي يملكه جارك ، وأن تعلم كلب حراستك
 ألا ينبع في وجه الضيف .

فواجبنا في جميع الأحوال أن ننظم سير غرائزنا لإقداما وإحجاما حسب
 ما يقضى به العقل والنظام الاجتماعي ، وإذا كانت التجارب الناقصة السريعة
 -تقتل أحيانا في هذا التنظيم والتهذيب ، فإن المثابرة والالحاح كفيلا أن
 يلحرازا النجاح . وتشهد بذلك سير الحكماء والمربين ، في أنفسهم وفي
 تلاميذهم .

وإذا كان الإنسان قد وفق إلى نقل طباع الحيوان من الثور إلى الإلف
 ومن الجمل إلى السلاسل والأتقياد ، ودرب الحيوانات المفترسة على ألا تقرب
 الطعام وهي في أشد الحاجة إليه إذا كان هذا هو أثر التهذيب في غرائز
 العجاوات ، فكيف بالغرائز الإنسانية التي أثبت علم النفس المقارن أنها
 أنس قيادا وأعظم مرونة بسبب تنوعها وتعارضها ؟

ومجمل القول إن الجهاد الخلقى يكون عبثا في أحد افتراضين لا ثالث
 لهما : أن تكون النفس الإنسانية قد خلقت خائفا كاملا مستجمعا لكل أطوارها

وأر تسكون خفت بتر، جمدة غير قابلة لمكمال : أم وهي كما قال
انزالي : ناقصة بالفعل ولكنها منصوية على إمكانات الكمال، قابلة بالقوة
لما شاء الله من درجات الترقى والتدلى ، فقد اتسع ميدان الجهاد أمام كل
مجاهد لكي يزكى في نفسه الميول الطيبة ويضعف أثر الميول الخبيثة :

الترية في التلوم الخلقى

إذا كنا قد قررنا أن الطبع الإنسانى يمكن أن يعالج ويقوم ، فإن ذلك
يؤدى بطبيعة الحال إلى النظر فى أثر الترية فى التلوم الخلقى :

والترية معطاهها اللغوى هى التنمية والتقوية ، أى تعهد أى شىء بالرعاية
حتى ينضج ويكمل وفق ما تؤهله له طبيعته ، وهى بهذا المعنى الواسع تشمل
جميع الكائنات الحية من نبات وحيوان وإنسان .

وإذا نظرنا إلى الترية فى محيط الإنسان قلنا إنها تتضمن الوسائل التى
تنمى ملكاته وقواه جميعا . ومن هذه الوسائل :

- (١) تنمية الجسم وحفظ الصحة وهذه هى الترية البدنية :
- (٢) تثقيف العقل وإعداده للتفكير السليم والحكم على الأشياء والاستفادة
منها وهذه هى الترية العقلية .
- (٣) إمداد العقل بالتراث العلمى وهى الترية العلمية :
- (٤) إعداد المرء للاندماج فى الحياة وكسب عيشه وهى الترية المهنية :
- (٥) إيقاظ شعوره بجمال السكون وتمكينه من التعبير عن هذا الشعور
بصورة جيدة وهى الترية الفنية .

(٦) تعريفه باحترق والواجبات في المجتمع الذي يعيش فيه ، وما فيه من نظم وقوانين وهذه هي التربية الاجتماعية والوطنية :

(٧) إلهامه معنى الكرامة والأخوة العالمية وهي التربية الإنسانية .

(٨) توجيهه في أعماله على سنن الاستقامة وتعويدته على الطاعات الصالحة وهذه هي التربية الأخلاقية .

(٩) وأخيرا الارتفاع بالإنسان إلى المعاني الروحية وهذه هي التربية الدينية .

ولقد يعتقد من ينظر في هذا التقسيم أن الأخلاق تعني فقط بتأحية واحدة من هذه النواحي وهي التربية الخلقية . ولكن الأمر ليس كذلك . فإن سلطان الأخلاق يسرى على جميع أنواع النشاط الإنساني . ولا يخرج عن حكم الأخلاق أى نشاط بدنى أو عقلى أو فنى أو أدبى أو روحى . فالفنان الذى يجافى بفنه التقاليد الخاصة باللباقة والحياء والعفاف يتصلى نفقت الضمير الخلقى وإن لم يكن بذلك قد خرج عن قواعد الفن . والعالم الذى يكرس جهوده العلمية لتخريب وإلحاق الدمار بأخوته فى الإنسانية يكون قد خرج على أئمانون الأخلاقى وإن كانت بحوثه ذات قيمة كبيرة من الناحية العلمية . وهكذا بالنسبة لجميع أنواع النشاط الأخرى ، فإنها يجب أن تخضع فى وسائلها وغايتها - تفرضه قواعد الأخلاق ومقاييس الفضيلة .

على أن التربية الأخلاقية بالذات هي التدريب على الملوك الطيب وتكوين العادات الصالحة ، ولذلك فإن صلتها بعلم الأخلاق وثيقة . فمن المتفق عليه أن المرئ إذا عرف قواعد الأخلاق ونظرياته . واستطاع أن يدرك الحكمة

الكامنة وراء المذاهب الأخلاقية المتعددة ، فزته يستطيع أن يختار منها ما يلائم الحالة الاجتماعية والطبيعة النفسية لتلاميذه .

ولكن هناك أمرا أثار الاختلاف منذ القدم ، وخلاصته أن العلم بالفضيلة لا يكفي في تحصيلها والترود بها . فكثيرون من يعلسون أوجه الخير ويلدكونها إدراكا تاما ثم يحيلون عنها إلى أوجه الشر والرديلة . وفي ذلك ما يبعث على التساؤل . هل علم الأخلاق ودراسة المذاهب الخلقية كافيان لتحقيق التربية الخلقية ؟

رأى سقراط

يجيب سقراط على ذلك بالإيجاب . وخلاصته رأيه أن الانسان يبحث عن السعادة ، فإذا عرف أن الفضيلة هي الطريق الوحيد الذي يوصل إلى السعادة ، فإنه لا يخطئ طريقها ولا يمكن أن يعمل الانسان ما يؤدي إلى شقائه وهو عالم بذلك مختار له .

والأشرار ، في نظر سقراط ، لا ذنب لهم إلا جهلهم بحقيقة مقاصدهم أو جهلهم بتحديد الوسائل التي تؤدي إلى الغايات الطيبة . وعلاجهم يكون بتصحيح معلوماتهم لا بتشريع نواياهم وغرائزهم ، لأنهم لا ينوون إلا خيرا لأنفسهم . ولأنهم يجهلون حقيقة هذا الخير لا يجهلون وسائله . ولأن سقراط يفترض أنية الغيبة في الانسان وتحول هذه النية عن غايتها بسبب اجتهاد . وهذا رأى دلتنا على غلوه في التناؤل لأن الانسان يمتزج في طبيعته اتجاه الخير . إنسر وإن اختلفت نسبة كل من شخص إلى آخر .

رأى أفلاطون :

ولقد أدرك أفلاطون مواطن الضعف في رأى أستاذه ، فقرر في بعض محاوراته أن العلم وحده لا يكفي لـ^حكى يصبح المرء فاضلا . فإن الرجل قد يعرف الشر ويأتيه ، ويعرف الخير ولا يفعله . ولو كانت الفضيلة تنتقل بالتعليم . كما تنتقل العلوم من عقل الى عقل بالأدلة والبراهين لاستطاع حكماء أثينا أن يجعلوا من تلاميذهم فضلاء مثهم .

على أن أفلاطون أدلى برأى آخر في مواضع أخرى من كتبه فقال إن هناك نوعين من الفضيلة فضيلة فطرية موروثة ، وهذه لا تحتاج إلى تعليم . أما الفضيلة الحقيقية التي تكسب صاحبها فضلا وتقديرا فهي التي تعتمد على معرفة الخير ونيته .

وليس المقصود بالمعرفة أو العلم في نظر أفلاطون مجرد المعرفة التلقينية أو الإدراك العقلي الجاف ، بل المعرفة التي تمتد من العقل الى القلب ، وتصبح إيمانا عميقا وقوة ماجمة وقوة موهمة . ولا شك أن العلم على هذا النحو وسيلة كبرى لنجاح التربية الخلقية وبث الفضيلة في النفوس .

فالعلم يجب أن تنضم اليه قوة الإيمان والاعتناع ، ويجب بعد ذلك أن تتوافر عوامل أخرى لنجاح النشاط التربوي . وأولها إزالة العقبات والموانع التي تعوق طريق الفضيلة ، ومن أخطر هذه الموانع البيئة السيئة والتسودة الضارة التي لا ينكر أثرها في سلوك الناشئين : كما أن منها الاتجاه بالطفل في اتجاهات تخالف استعداداته وقدراته :

وتأتى بعد ذلك عوامل إيجابية نبه عليها أرسطو (المعلم الأول) ، حين قرر أن الإنسان ليس عقلا (كما زعم سقراط) ، وليس عقلا وعاطفة فقط .

(كما ظن أفلاطون) بل هو فوق ذلك ارادة فعالة : وإذن فليست الفضيلة علما وإيمانا فحسب لأن العلم والإيمان لا يدفعان صاحبهما إلى العمل إذا كانت همته قاصرة وإرادته ضعيفة متخاذلة : وإذا كانت الأخلاق سلوكا قبل أن تكون علما فإن هذا السلوك لا يتحقق إلا عن طريق الإرادة .

والسلوك الأخلاقي لا يكفي أن يحدث مرة أو مرتين حتي يتصف بهذا الوصف ، بل يجب أن يتكرر ويستمر حتي يصبح عادة ثابتة وخلقاً راسخاً كأنه طبيعة ثانية . فلا بد إذن لتحقيق التربية الخلقية من تدريب متواصل على العمل بما نعلم :

وأخيراً فليست الفضيلة عملاً آلياً تسخيرياً ، بل هي عمل انبعاثي محبب إلى القلب ، وقد أدرك « دور كيم » هذه الحقيقة في تحليله للظاهرة الخلقية وبين أن الرغبة التلقائية عنصر هام من عناصر الفعل الخلقى :

فيجب إذن لتحقيق التربية الخلقية أن نعلم أولادنا أين الخير وأن نجعلهم يؤمنون به ونشجذ إرادتهم لتحقيقه ، ونمكن العادات الطيبة من نفوسهم بحيث يقبلون على فعل الخير راضين مغتبطين :

القسم الأول

نماذج من الأخلاق الفلسفية

الفصل الأول

الأخلاق في العقيدة البوذية

الخلاص من طريق التحرر من الشهوات

انبعثت العقيدة البوذية من شمال الهند ، من إقليم نيبال (حيث كانت تقطن قبائل الساكيا Sakyas) . وكان باعثها حكيم من الحكماء من أصل نيبال إذ كان والده يحمل لقب (راجا) . وقد أطلق عليه بعد أن أعلن مذهبه إسم (بوذا) . ومعنى هذه الكلمة « الملهم أو العارف . بالحقائق ، أو صاحب الاشراف » . وتذكره النصوص أحيانا باسماء أخرى مثل (ساكيا موني Sakyā muni) ومعناها حكيم الساكيا ، و (بهاجافات Bhagavat) ومعناها السعيد ، (جينا Jina) ومعناها المنتصر .

وليس من سبيل لأن تفصل مذهب بوذا عن حياته فإن حياته تصور أروع التصوير وأبلغه تفاصيل هذا المذهب . عاش بوذا في القرن السادس قبل الميلاد من حوالي عام ٥٦٠ إلى عام ٤٠٨ ، أي أنه كان معاصرا لكزيتوفون الفيلسوف اليوناني ، وكورنثيوس حكيم الصين .

وكان الاسم الذي تالمه عند ولادته هو « سيدهارثا Sidhartha » وتربى في بيئة الترف ، وعاش عيشة الأغنياء واختلط بمذاتهم حتي سن الرابعة والعشرين ولكن لم تمنعه حياة الترف التي عاش فيها من الأحساس بيؤس الناس وتعباتهم . ويقال إن أول شعاع من قوس الهداية واخسكة دخل في نفسه ، كان على أثر ما وقع عليه بصره في الطريق عند خروجه في عربته للترهه . فقد حدث في أربع مرات متوالية أن وقع بصره على عجوز بائس ، ومريض ملقى إلى جانب الطريق ، ووجه فقير هنك جوعا ، ومتسول يسأل الناس دون أن يعطوه .

عندئذ تملكه شعور قوى بما تعانیه الإنسانية من آلام ، كما أخذ يدرك ما تطوى عليه حياة الشباب وحياة اللهو من أخطار ، وتمثل بوصوح أن الشيوخنة والموت قريبان منها طال أمدهما .

فترك زوجته وولده ، وهجر مترله بحثا عن الوسيلة التي توصله إلى خلاص نفسه وخلاص الإنسانية من آلامها ، وهام على وجهه يبحث عن الحقيقة ويعيش عيشة الزهد بين نساك البراعة وأخضع جسمه لرياضات شاقة من الصوم والحرمات . وكان أحيانا يمتنع عن الجلوس ، ويظل قاعدا القرفصاء ، واتخذ لنومه مرقدا من الأخشاب الحشنة ، كما أنه كان يتغذى طويلا يومه بجبات من الأرز ، وقيل بحبة واحدة .

وظل بوذا على هذه الحال سبع سنرات حتي كاد ييأس : إذ بالرغم من كل هذه المشاق فإنه لم يشعر بأنه حقق لنفسه السلام . فاقنع بأن تعذيب البدن لا طائل تحته ، وأن حياة الحرمان لا تزيد في قيمتها عن حياة اللهو التي عاشها من قبل .

وأخيرا وضحت له الحقيقة في ليلة إشراق : واستطاع أن يذوق طمأنينة الخلاص بعد أن دفع نفسه إغراء مارا (Mara) أو شيطان الإغراء الذي دعاه لكي يدخل يدخل دون انتظار إلى دار السلام أو (النيرفانا) . وصمم على أن يظل بين الناس ، ليعرفهم بالحقيقة التي وصل إلى اكتشافها وهي : أن الخلاص ليس في الموت كما كان يعتقد أولا . فبالموت لا يخلاص الزاهد إلا نفسه : ولكن رسالته الحقيقية « العمل على خلاص الآخرين » . « يا من خلصت نفسك ، لعل على خلاص الآخرين ، وإذا كنت قد وصلت إلى شاطئ الأمان فساعد الآخرين على أن يعبروا » :

كذلك فقد أدرك بوذا قيمة « الطريق الوسط » لتحقيق السعادة
الروحية :

« هناك طرفان يجب على كل من يريد أن يحيا حياة روحية أن يتبعد
عنها . أحدهما حياة اللهو وهي وضیعة تافهة ومخاللة للعقل ، والآخر حياة
الزهد والحرمان وهي كثیبة لا طائل تحتها ، والحكيم من يكتشف الطريق
الذي يمر بين هذين الطرفين ، وهو الطريق الذي يسر النظر والعقل ، ويؤدي إلى
« النيرفانا » أي إلى الطمأنينة والسلام .

وتذكرنا « فكرة الطريق الوسيط » هذه بما جاء في فاسفة أرسطو فيما
بعد أن سر الحياة الأخلاقية يكمن في تحقيق « الوسط العادل » :

ففي كل ظرف من ظروف الحياة هناك إفراط يجب تجنبه ونقص يجب
تلافيه . والفضيلة وسط بين الاثنين . وقد عني أرسطو بتساير قائمة مفصلة
للرذائل التي تنجم عن الإفراط ، والرذائل التي تنجم عن التقصير . ومن
النوع الأول : التهور ، والمجنون ، والكبرياء ، والحمق ، والتملق . ومن
النوع الثاني : الجبن ، وتبلد الاحساس ، والشح ، وحطة النفس ، والانزواء
أما الفضائل التي تتوسط هذين الطرفين فهي : الشجاعة ، والاعتدال ،
والكرم ، والتسامح ، والتردد . وإن من يعيش وفقا لمبدأ التوسط في الأمور
قد لا يحقق لنفسه نشوة حياة التأمل الخالص : ولكنة يضمن لنفسه حياة
التوازن السعيد ، تحت سيطرة العقل . وهو مع ذلك لا يحرم من المتعة واللاذة .
فاللذة شعور يضاف إلى كل عمل خير فيجمله ، كما تضاف الزهرة إلى الشباب
فتزيد من جماله .

وحين امتالك بوذا ناصية الحقيقة ، كرس جميع جهوده لنشرها بين

الناس : وقضي بقية حياته حتي سن الثمانين يحاول هداية كل من يراه
إلى طريق الحق والسلام : ولم تصادف دعوته أى نوع من الاضطهاد بل
على العكس كان الحكام وكبار التجار يلقونه أحسن اللقاء ويعرضون عليه
منحا كثيرة كان يمنحها للفقراء . وانتشرت البوذية بسرعة عظيمة في الهند
ثم توقف تيارها ردها من الزمن لى تعود للانتشار في أجزاء كبيرة
من آسيا .

لعالم بوذا :

لم يصلنا من أقوال بوذا في شكائها الأصلى إلا القليل . ولكن هناك إجماع
على المعاني التي عبر عنها في وعظه الأول في مدينة « بنارس » . ونلاحظ أن
أقواله قد خلت من الخوض في المسائل الميتافيزيقية فلم يتعرض لصفات
الألوهية : ولا للمسائل الكونية ، بل إنه لم يحاول أن يناقش الأحكام الدينية
أو الشعائر التي وردت في مجموعة « الفيدا » Veda : وهي مجموعة كبيرة من
النصوص الهندية القديمة التي تضم التراث العقلى للهند . ومعني كلمة « فيدا »
المعرفة ، ولكن يقصد بها أسمى أنواع المعرفة وهي المعرفة التي تتصل
بالروحانية والكائنات المقدسة . وهذه النصوص وإن كانت ترجع إلى أصول
وتواريخ مختلفة ، وتعبر عن اتجاهات فكرية متباينة ، إلا أن التقاليد الهندية
تنظر إليها على أنها صادرة عن وحي إلى ويرى مؤرخو الفلسفة الهندية أن
هذه المجموعة من النصوص ، هي المصدر البعيد الذي استمدت منه جميع
الفلسفات الهندية مبادئها ، بل إن البوذية نفسها قد استمدت منه بعض
عناصرها .

إن البراهمة هم الذين يشغلون أنفسهم بالآخرة ، وعليهم يتم عبء تنظيم

العلاقات بين الكائن المقدس والكائن الانساني ، ولكن بوذا يريد فقط أن يتخذ الإنسانية من آلامها ، ولذا فهو يهتم بالكائنات الانسانية دون أن يشغل نفسه بفكرة الكينونة في ذاتها .

ويرى بوذا أن أصل الشر الذي يجب أن يتخذ منه الإنسانية مزدوج . فهو أولا في « الوجود » على أن نفهم من هذه الكلمة معنى الخضوع للحنيات وثانيا في « الجهل » الذي يجعلنا نأخذ المظهر على أنه الجوهر .

ويمكن أن نلخص مذهب بوذا بالرجوع إلى « الحقائق الاربعة المقدسة » التي نطق بها في وعظ « بنارس » .

١ - « أيها الاتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن الألم : إن ولادة الإنسان ألم ، والشيخوخة ألم ، والمرض ألم ، واتحاد الانسان بمن لا يحب ألم ، واقترافه بمن يحب ألم ، وعدم حصوله على رغبته ألم ، وبالاختصار فإن تعاقبه بملذات الجسم وملذات الحس والتصورات الوهمية كله ألم »

٢ - « أيها الاتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن أصل الألم : إنه التعطش لكل ما يتصل بالوجود ، لأن هذا التعطش يصحبه هم وتطلع لا عند الآخرين ، إنه التعطش للملذات ، والتعطش للجاه والسلطان » .

٣ - « أيها الاتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن سر القضاء على الألم : إنه في إخماد هذا التعطش بالقضاء على الرغبة ، والتخلص منها وعدم السماح لها بأن تسيطر على نفوسنا » .

٤ - « أيها الاتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن الطريق الذي يوصلنا إلى القضاء على الألم . إنه الطريق المقدس ذو الشعب الثمانية : أيمان صادق ،

ورغبة أكيدة ، ولسان عف ، وعمل صالح ، وحياة خالصة من الوسائل
الدنيئة ، وتفان في الخدمة ، وانتباه لمصادر الحكمة ، وتأمل في معانيها .

فالحقائق الأربعة الكبرى في فلسفة بوذا هي : أن الوجود ينطوي على
الآلام - أن الألم يتولد عن الشهوات التي يستحيل علينا دائما إشباعها - أننا
لا نستطيع أن نقضي على الألم إلا إذا أخذنا في نفوسنا كل شهوة - وأخذ
الشهوات لا يكون إلا باتباع طريق الحكمة الذي يوصلنا إلى الخلاص أو
التحرر الأبدي أو « النيرفانا » .

ولكن ما هي الطرق العملية التي يتبعها الإنسان للوصول إلى أسمى درجات
السعادة وهي الخلاص من سيطرة شهوات النفس ؟ وكيف يعرف أنه ينهج
النهج الصحيح الذي يوصله في النهاية إلى « النيرفانا » ؟

إن أولى الخطوات هي التفاني وإنكار الذات ، ذعب أحد الانتبايع إلى
بوذا وطلب إليه أن يرسله إلى إحدى القبائل المتوحشة فقال له بوذا :

« ولكنهم أشتياء وسوف يسبونك » فأجاب الفقير : « إن سبهم لي سيجعلني
أعتمد أنهم من الطيبة بحيث لم يضربوني » - قال بوذا : « ولكنهم سيقذفونك
بالحجارة ، وسيقتلون عليك بأبليسهم » : فأجاب الفقير : « سأقول إنهم من
الطيبة بحيث لم يضربوني بالعصى أو السيوف » .

قال بوذا : « ولكنهم سيقتلونك » : فأجاب : « سأقول إنهم أشفقوا على
حيث خلصوني دون عناء من هذا الجسد الملى بالأدران » - بهذه الإجابات
أقتنع بوذا أن تابعه قد قطع شوطا بعيدا في طريق الخلاص وقال له : « اذهب
يا من خاصت نفسك وخنص الآخرين » .

المبدأ الأخلاقي :

ما قلنا نرى أن المبدأ الأخلاقي في المذهب البوذي ينحصر في الخلاص من الألم عن طريق التحرر من الشهوات . وطريق الخلاص - كما قلنا - طريق وسط : يتعدى عن الإفراط في الزهد بعده عن الميل إلى الحياة الناعمة : ويعبر النص اخندي عن ذلك تعبيراً جيلاً اذ يقارن الحكيم بوتر القيثارة الذي يجب لكي يعطى النغم المطلوب في نقاء وعذوبة ألا يكون مشلوعاً أو مسترخياً :

وقد حاول مؤرخو البوذية ومنعهم « أو لدنبرج » تبسيط عرض الفكرة الأخلاقية في هذا المذهب ، فقسموا الحياة الأخلاقية - كما يتصورها - إلى ثلاثة مراحل : الاستقامة ، والتأمل ، والحكمة .

أولاً : الاستقامة وهي الخطوة التمهيدية التي يجب أن يبدأ بها التابع . ويلاحظ أن هذه الاستقامة تتخذ شكلاً سائياً يتلخص في الابتعاد عن كل دنس أما تفاصيلها العملية فهي :

١ - « لا تقتل كائناً حياً » وهذه القاعدة من القواعد التي تظهر في كل فلسفة هندية . واحترام الحياة يجب أن يمتد إلى أي مخلوق مهما كان تافهاً حتي ولو كان دوده أو نملة . كما أن هذه القاعدة تتصل ببعض الشعائر التي تحرم شرب الماء إذا كان يحتوي على أثر من آثار الحياة الحيوانية ، وتحرم لبس الملابس الحريرية .

٢ - « لا تأخذ ما لا يخصك » . وهذه القاعدة تنتهي إلى نبذ الامتلاك ،

وأتباع بوذا يجب أن يقتنعوا بالحاجات الضرورية التي تحفظ لهم حياتهم .

٣ - « ولا تنظر إلى زوجة غيرك » وهذه القاعدة تنتهي إلى التعفف المطلق وقد ساعد على ذلك اعتبار النساء في المذهب البوذي في مرتبة دنيا والنظر اليهن على أنهن أكبر خطر يهدد سعادة الانسان .

٤ - « لا تقل ما لا تعتقد أنه الحق » . ويدخل تحت هذه القاعدة تفاصيل دقيقة عن أنواع الكذب ، ومنها الوشاية التي تفسد بين الأصدقاء .

٥ - « لا تشرب مشروبات مسكرة » حتى ولو بمقدار قليل أو يقصد الدواء .
ونلاحظ أن جميع هذه القواعد تقترب كثيرا مما ورد في الديانتين المسيحية والاسلامية . ولكن الفرق بين هذه الديانات وبين البوذية ، هو أن الديانات السماوية بحث على عمل الخير للتقرب إلى الله . أما البوذية فإن هدفها الأساسي خلاص الإنسان من رقبة الشهوات والوصول إلى حالة السلام والطمأنينة .

ثانيا : التأمل - وهو المرحلة الثانية التي يعود فيها من يصبو إلى الحكمة إلى نفسه بعد أن استطاع تهذيبها بالاستقامة . وموقف الحكيم إزاء النفس موقف هام . فإذا كان الأمر يتعلق بالذات الحسية ، التي تتسل في الجسم وتختلط بالعالم فإن هذه الذات عرض زائل . وحياة الطهر تقتضي التخلص من قيود هذه الذات . وعن طريق عملية التطهير تظهر لنا الذات الحقيقية ، وكما لا يعد أمن ثمرات التأمل .

ولما كان عالم الظواهر عالم وهمي ، وأن الانسان لا يقترب من الخلاص إلا بقدر إدراكه لتلك الحقيقة ، فإن حياة التأمل (dhyana) تصبح أسس الفضائل في المذهب البوذي وحياة التأمل تقتضي الانصراف عن كل الشهوات المادية . والوصول إلى مرحلة التأمل انصرف ليس بالأمر الذي يسهل مثاله ،

ولذا وجب التمهيد لها بتهذيب النفس حسب ما ذكرناه في المرحلة السابقة
ويذهب فلاسفة الأخلاق — وخصوصا الدينيون منهم — إلى القول بأن
المذهب البوذي في الأخلاق ذو طابع سلبي ؛ لأنه يقوم على نفي كل قيمة
للأشياء الدنيوية ، وعلى جعل التأمل الذاتي شرطا أساسيا للوصول إلى الخلاص
أو سعادة النفس . وجميع تفاصيله تقريبا تقوم على نواهي ؛ أي على الابتعاد
عن أشياء معينة ، لا على أوامر إيجابية . أي أنه يأمر الإنسان بالألا يفعل
الشر . أكثر من أن يأمره بفعل الخير . وإذا كان في ذلك ما يؤدي إلى
طمأنينة النفس حقا ؛ إلا أن هذه السلبية تبعد بهذا المذهب عن حرارة العاطفة
كما أنها تقترب بأنصار البوذية من حالة عدم الاكتراث بما يدور حول المرء
من أحداث .

اليوجا :

ولتسهيل الوصول إلى حالة التأمل يستخدم المذهب البوذي ، على غرار
المذاهب الهندية الأخرى عدة وسائل مادية يطلق عليها اسم « اليوجا » .
واليوجا معناها « القيد Lejoug » . فعلى الحكيم أن يقيد ذاته المادية حتى
يكبح جماحها . وقد يحكم على نفسه بتجنب كل حركة عضلية حتى لا يعوق
تأمله تذكر أي نوع من الضرورات المادية . وإذا كانت اليوجا عند بدء
ممارسة الحكيم ذات نظاما صارما للتحكم في النفس ، إلا أن الغرض الحقيقي
من هذا الترويض البدني ، هو الصعود في مدارج حياة التأمل الصرف .

وتقول النصوص الهندية أن بوذا نفسه قدم في أربع مراحل من التأمل
قبل وصوله إلى حالة الاشراف . وتتصل هذه المراحل الأربعة بنظام اليوجا .

ففي المرحلة الأولى يتعلم الإنسان كيف يتحكم في حواسه ، وفي المرحلة

الثانية يتحكم في خياله ، وفي الثالثة يتحكم في شعوره ، وفي الرابعة يتعلم كيف ينبغي عمرة هذا الارتقاء الروحي :

ثالثا : الحكمة : وتتلخص في الوصول إلى « النيرفانا » وهي أسس فكرة تنوع المذهب البوذي . والنيرفانا لا يمكن تحديده معناها تحديدا صارما ، وربما كان استعفاء الكلمة على التحايل الدقيق شيئا مقلبا سودا حتى يضمنى عليها صفة القداسة : ويجعل الناس يبحثون عنها ويفضونها دائما أيا منهم مثلا أعلى كلما اقتربوا منه ابتعد عنهم .

وفي عقيدة الغراهمة تتحقق حالة « النيرفانا » عندما تستطيع النفس الفردية أن تتحد مع النفس العالمية في حالة شبيهة بالصوفية وفي مذاهب أخرى هندية تتحقق النيرفانا إذا أستطاع الإنسان أن يحقق التوازن بين قواه الروحية وقواه المادية .

أما المذهب البوذي فإنه يعتبر « النيرفانا » نهاية المراحل التي يستطيع الحكيم فيها التغلب على شهواته . فهذه الكلمة معناها الحرقى « الاخساد » . وقد وضع بوذا معناها الحقيقى والروحى بالرجوع إلى مثال حسي وهو انطفاء النار ولحمودها لعدم وجود الوقود وبالتالي فإن الإنسان الذى لا يغذى نيران عواطفه المتأججة يصل في النهاية إلى اخساد هذه العواطف وتصبح حياته هادئة لا يشغها إزعاج الشهوات .

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن « النيرفانا » في المذهب البوذي حالة لا تحتمل التحول أو الصيرورة . وإذا كانت الصيرورة ليست ممكنة إلا إذا غلبت النوافع الإنسانية المختلفة ، فعنى ذلك أننا لا نصل إلى النيرفانا وهي

انتفاء لكل صيرورة إلا إذا شُجِدَ في فكرة دسيرية . وكل إرادة مادية ،
وكل شهوة حسية .

والآن يصح لنا أن نقول : « النيرفانا » هي حالة السعادة أو حالة العدم ؟
فإذا كانت حالة السعادة الأبدية ، حتى يتمتع بها إذا كانت الذات الإنسانية
- حسب المذهب البوذي - وهب وعابرة ؟ وإذا كانت على العكس ، حالة
العدم . فإنه يتعين علينا أن نتوقف بين هذا المعنى وبين ما يشيع في المذهب
البوذي من إمكان الوصول إلى النيرفانا في مرحلة الحياة الإنسانية .

وهذا السؤال المحير قد وجهه أتباع بوذا إلى زعيمهم . ولكنه احتجى
من الإجابة عليه وراء اللا أدريه agnosticism ، واكتفى بأن يشير إلى أن
سلام الإنسان يجعل من الضروري بالنسبة إليه أن يبحث عن « النيرفانا »
ولا يهم بعد ذلك أن نعرف إذا كانت فكرة « النيرفانا » تتصل بنسوع من
الوجود أو العدم . وقد وضع بوذا هذه الفكرة بذكر حالة إنسان أصابه
سهم مسموم . فهل يؤخر علاج نفسه حتى يعرف عن يقين من الذي وجه
إليه هذا السهم ؟ إنه إذا فعل ذلك كانت النتيجة الموت المحقق .

وبالمثل فإن إنسان منا يجب أن يبرأ من إغراء « شيطان الشهوات »
Salasara ولا بد . أن ينتظر حتى يعرف تفاصيل عالم « النيرفانا » ، بل
يجب عليه أن يأخذ في اتباع طريق الخفايا الأربعة المقدسة ، وما عدا ذلك
من شأنه أن يعطي الوصول إلى تحقيق طمأنينة النفس وسلامها .

وقد يكون من المناسب في ختام هذا عرض للمبدأ الخلقي في المي-ردة
إليه . أن نعرض لمقارنته بـ « أربعة » وبين مذهب « شوبنهاور » الفيلسوف
الألماني المتشائم . فالفكره الأساسية في فلسفة شوبنهاور . كما هي الحال في

المذهب البوذي ، هي « تخليص الإنسان ، الذي قيده الشهوات الى عجلة « إيكسيون » .

وايكسيون - كما تقول الأساطير اليونانية - ملك استضافه جويستر في الأوليمب (مدينة الآلهة) ، ولما ركب الغرور أمر أبو الآلهة بأن يقذف في النار ، وأن يقيد إلى عجلة ملتهبة تدور على الدوام .

وعالم الحياة في نظر شوبنهاور عذاب دائم ، وخزى يحس به المرء في قرارة نفسه . ولما كان هذا العالم لا يتماسك ولا يبقى إلا بسبب إرادة الحياة العمياء ، فيجب تحطيم هذه الإرادة عن طريق التأمل والتفكير . وعن طريق إخماد كل شهوة تتحقق - كما قلنا - حالة النير فانا في البوذية . وهذه الحالة قد وصفها شوبنهاور في كتابه « العالم بوصفه إرادة وتصور » (١) بأنها « السلام الذي لا يعكس صفوه شيء والهدوء والعميق ، وطمأنينة النفس ، وهي حالة لا يسعنا إلا أن نغرق إلى تحقيقها حين يهتدى إليها عقلنا وخيالنا ، لأنها دون سواها الحقيقة التي لا يشوبها زيف ، وهي جديرة بأن ترفعنا من قيود المادة إلى عالم الروح النسيح » .

وما لاشك فيه أن المبدأ الخلق في العقيدة البوذية يعبر أصدق تعبير عما كتبه «برجسون» عن « الأخلاق المفتوحة » أو الأخلاق الإنسانية تميزا لها عن الأخلاق الاجتماعية أو «المقفلة» التي لا تخدم إلا أغراضا دنيوية ومحلية . فالأخلاق الإنسانية تنجسد في شخصية فذة تصبح مثالا يتحذى ومنارا يهتدى بهديه . وقد عرفت الإنسانية قبل القديسين والأنبياء فلاسفة الاغريق وحكماء الهند والصين .

(1) . Le Monde comme volonté et Représentation.

والعجيب في سيرة هؤلاء الحكماء أنهم لا يطلبون شيئاً ، ولكن تتحقق على أيديهم أشياء كثيرة . إنهم لا يلجأون إلى القوة أو إلى الضغط ولكن حياتهم وحدها نداء لا يلبث أن يتردد صدها في نفوس الطوائف العديدة . والأخلاق الإنسانية التي يمثلها حكماء الإنسانية تعبر عن الحب الخالص الذي لا تشوبه ضغينة ولا حقد . كما أن الشعور الذي يسيطر على الحكيم هو انطلاق الروح وثورتها على الأوضاع البالية . وهذا الشعور بانطلاق الروح وتحررها هو سر السعادة . فهو لا يقيم وزناً للرفاهية المادية ولا للثروة بل إنه بتخلصه من هذه القيود يشعر بالراحة ثم بالغبطة والسعادة :

ولا يتوقف نجاح الحكيم على مقدرته في الوعظ والدعوة إلى حب الإنسانية وخيرها . فالعقل قد يقتنع بأشياء ولكنه لا يتغلها ، وشتان بين ما يعيه العقل وما تنفذه الإرادة ولا يحفز الإرادة على العمل إلا العمل . والبطولة ليست في الأقوال وإنما في الأفعال . وإذن فحياة المصلح وسيرته وأعماله هي ما يحفز الناس إلى اتباعه وإلى الالتفاف حوله . وإذا ما أثرت فكرة العقبات المادية أمام النفس المنطلقة المتحررة ، فلنأخذ لا نجيب على ذلك بأن العقبات يجب محاولة تفادها أو التغلب عليها أو اقتحامها ، بل لأنها تعلن في قوة أن العقبات لا وجود لها .

الفصل الثاني

الاخلاق في الفلسفة اليونانية

الحكمة عن طريق الانسجام

استطاعت أثينا بعد جهود مضنية ، وبعد أن كادت تقع فريسة لجحافل الجيوش الفارسية ، أن تتمصر علي الأعداء في موقعة سلامين ، وبوقد أدرك الإغريقون بعد هذا الانتصار الذي كاد أن يشبه المعجزة ، أنهم لا يستطيعون تضييد جراحهم إلا بخالق عقلية جديدة تؤمن بالقيم الإنسانية المطلقة، وبقوة العقل . وهكذا أفسحت الانتصارات الحربية ، التي أنقذت حرية الأبدان المجال أمام الانتصارات العقلية التي تحرر النفوس والأرواح .

وانجهدت جهود الفلاسفة نحو تحليل الذات الإنسانية وجهات مختلفة . فظهر السوفسطائيون ورجال السياسة الذين أرادوا أن يتملقوا عواطف العامة عن طريق المقدرة الكلامية والخطابية ؛ ولبيكن هل كانت أوتار القيثاره التي يسمعون الناس أنغامها تحقق التوازن والانسجام ؟ إن الناس كانوا أداة طيعة في يد من يحركهم ، فإذا تكلم « بريكليس » فإنهم يقعون تحت تأثير خطابته القوية التي تهدف إلى العظمة المادية والقوة والجبروت . وإذا تكلم السوفسطائيون فإنهم يعصبفون الظلم بصيغة العادل ، ويضربون أقنعة تحجب الحقيقة عن عيون الناس . وبين هؤلاء وأولئك تحير العامة من الناس ، وترك كل امرئ إلى نفسه يسير حسب نوازه . واعتقد الناس على هذا النحو أنهم أحرار . ونحن نرى هنا كانت هذه هي الحرية التي سالت من أجاء الدماء

وأزفقت الأرواح دفاعاً عن أرض الوطن ؟ هل كانت هذه الحرية
حرة حقيقية ؟

إن هذه الحال كانت ، في الحقيقة ، منافية للحرية . فلا يكفي لتحقيق
الحرية أن يتحرر الناس من القيد والخارجية ، ليقعوا فريسة للعواطف
والشهوات ، ولا يستطيعون التغلب أو التحكم في نوازعهم الداخلية . وقد
حلا للبعض أن يصور احتدام العواطف على هذا النحو على أنه عنوان للحياة
والنشاط ، وذلك لأن مرض النفوس لا يظهر على أنه مرض ، إلا بعد أن
تتأصل جنونة في الكيان الإنساني بأكمله ، ويقعدو من المستحيل علاجها
واستصاله . وكذلك فإن البصيرة في اكتشاف مرض الضمير أشق وأعظم ،
لأنه يتطلب انطواء الذات على نفسها ، واختبار مكوناتها اختباراً دقيقاً
بعيداً عن كل مؤثر خارجي . وهذه العملية هي « التشكير réléchir » بالمعنى
الحقيقي لهذه الكلمة .

سقراط

هذا التشكير في شئون النفوس الإنسانية هو الذي دعا إليه سقراط وبلى
تفهم المثال الأعلى للإنسان في العصر الإغريقي ، كما وضعه أرسطو في
صنفته الكاملة ، يجب أن نبدأ بسقراط الذي يعد بحق منشئ الطريقة العقلية
للوصول إلى معرفة جوهر الفضيلة .

وقد كان يحلو لسقراط أن يتذكر دائماً مهنة أمه ، حين يقول إنه
« يولد » الأفكار في العقول ، وكان نشاطه بالنسبة لنفسه وبالنسبة لغيره
يتزكر في أمر رئيسي : هو أن يرى ويسنر للآخرين أن يروا ، وأن
يحول الأنظار الحائرة في المحيط الخارجي نحو المصدر الداخلي للنور
وهو النفس .

ولما كان سقراط لم يسكتب شيئا فإن معرفتنا به تنطوي على شيء كبير من الغموض . فبعض مؤرخي الفلسفة يعزون إلى سقراط نظرة تأملية أو صوفية لفكرة الخير والجمال ، ومن هؤلاء « روجرز » في كتابه « المشكلة السقراطية » (١) أما مؤرخو الفلسفة من الفرنسيين ، فقد حاولوا فهم سقراط ، لا بالرجوع إلى كتابات أفلاطون فحسب ، بل بمقارنة ماورد على لسان أفلاطون بماورد على لسان أكرينوفون ، وباتخاذ كتابات أرسطو مصدرا أساسيا لفهم حقيقة مذهب سقراط . وهذه الطريقة في البحث ظهرت في كتاب « إميل بوترو » (٢) كما ظهرت فيما كتبه « إميل برييه » عن سقراط في كتابه « تاريخ الفلسفة » حيث ذكر أن غرض سقراط الأناسي كان في أن يجعل الناس يعرفون بأنهم لا يعرفون شيئا فلم يكن غرضه إذن أن يعلم الناس ، أو أن يثبت في نفوسهم تعاليم خاصة ، بل كان غرضه أن ينفذ إلى عقولهم فيوقظها من سباتها ، ويجعلها تفكر وتناقش وتفهم ما يدور حولها فهما صحيحا .

على أنه قد يصعب علينا أن نعال خلود سقراط ، إذا اقتصرنا في نظرتنا إليه على أنه أراد أن يحرك العقول دون أن يوجهها . وفي الحقيقة فإن سقراط كثيرا ما كان يقتصر على إحياء الفكرة إلى نفوس سامعيه ، ولكن هذا الإحياء نفسه كان أقوى من كل توجيه صريح .

تساءل سقراط لم أصيب الناس بهذا الدوار العقلي الذي لا يكادون

(١) A. K. Rogers, The Socratic Problem (1933)

(٢) « سقراط مؤسس العلم الأخلاقي »

Emile Boutroux, Socrate Fondateur de la Science Morale.

يفيقون منه ؟ من أين جاءت هذه الفوضى العفوية ، وكيف تسنى للشهوات أن تسيطر على قاب الإنسان ؟ ولم تفرق الناس في المدينة شيعاً وأحزاباً ؟ كل ذلك سببه أن الإنسان يتخذ من القيم الخارجية مرشداً له ، في تعطشه للمعرفة ، ورغبته في العدالة ، وبحبه عن السعادة . هذه هي الأشياء التي يبحث عنها الإنسان ، بيد أنه يبحث عنها حيث لا توجد . فالناس يعلقون سعادتهم على امتلاك الأشياء الخارجية ، ويستهوهم بريق الأشياء كما تستهوى النار الفرائش ، فيتهافتون على هذا البريق أينما وجدوه ، وبذلك تتبعثر جهودهم ويصبحون فريسة للقشت في الفكر والعمل .

أما إذا وجه الإنسان نظره نحو المصدر الحقيقي الذي تستمد منه الأشياء الخارجية بريقها ؛ أي نحو القيمة المطلقة وهي تتمثل في « الحكمة » ، فإنه في هذه الحالة يتحرر من سيطرة المادة على نفسه . وهذا المصدر الحقيقي يكمن في النفس ، ومنه تستمد القيم الأخرى حياتها ، وذلك كما تبعث الشمس الحياة في الكائنات المختلفة : هذه الشمس الإنسانية هي « الخير » ، ونورها هو « العقل » ، وحرارتها هي « الحب » .

فالحكمة هي التي تحقق الحرية الحقيقية لأنها تحرر الإنسان من قيود الأشياء المادية ، وهي أساس « الحقيقة » لأنها تعبر عن العقل المتوازن الذي لا يميل مع الهوى ، ولا يشط في أحكامه . كما أنها أساس « الجمال » ، أي جمال الروح لأن حب الخير يشع أضواءه في جوانب النفس فيبعث فيها الإشراق والجمال ، وأخيراً فإنها أساس « العدل » وذلك لأن صالح كل إنسان يتحقق من إنكار الذات ، وإذا تحققت روح العدالة في كل نفس ، فإن ذلك يؤدي إلى مصالحة المجموع .

ولما كان عدد الحمقى كبيراً ، وهم أولئك الذين أغلقوا قلوبهم وعقولهم عن رؤية الحقيقة ، فإن سقراط لم يكن يترك فرصة تمر دون أن يختلط بهم ليقتنعهم بسخف آرائهم أو بغطرستهم وتناقضهم . وما يزال يضيق الخناق عليهم حتي يدفعهم إلى الاعتراف بجهلهم بعد أن كانوا يظنون أنهم علماء ، ويعبوديتهم بعد أن كانوا يظنون أنهم أحرار ، وبضعفهم وتخاذلهم بعد أن كانوا يظنون أنهم أقوياء :

ودفع سقراط حياته ثمناً لتلك الجرأة : وذلك لأن الظلم المستقر لا يجب من يكشف عنه ويظهره واضحاً للعيان . وبينما استمع إلى سقراط ، نجبة من الأتباع الذين اعترفوا بفضله ، فإن الدسائس كانت تحاك من حوله وترددت بشأنه الأقاويل الكاذبة حتي أوردته موارد الهلاك . وتجات «حكمة» سقراط في أحلك المواقف حين جابه الموت بقوله : « خير للإنسان أن يحتمل الظلم من أن يقترفه . »

التفكير أساس المذهب السقراطي :

حاول سقراط — كما قلنا — أن يزي وأن يجعل الناس يرون : وهذه الرؤية التي تنعكس على النفس فتكتشف خباياها هي « التفكير » أو عكوف النفس على ذاتها بالمعني الحقيقي لكلمة Réflexion .

وإذا كانت معرفة كل شيء في الوجود قد تمتنع على العقل الإنساني ، إلا أن هناك نوعاً من المعرفة يمكن بلوغه وإدراكه ، ويعني به سقراط معرفة الوسائل التي تجعل المرء حكيماً وفاضلاً ، وبدون هذه المعرفة يصبح الإنسان في مرتبة العبيد .

والعقول الإنسانية — حسب ما يرى سقراط تحتوى على ونواة الحقيقة الأخلاقية وبقليل من الجهد يستطيع الإنسان أن يعثر على هذه النواة وينميها حتى يجعل منها شجرة باسقة . وهذا الجهد يستلزم منسه أن ينظر في نفسه ويختبر خباياها مطبقا بذلك الحكمة الخالدة التي نقشت على معبد دلفى : « اعرف نفسك بنفسك » .

ولم تهدف محادثات سقراط إلا إلى الكشف عن خبايا النفس هذه وإظهارها واضحة ، وجعل محدثيه يقرون بأنهم لا يعرفون ما كانوا يدعون معرفته ، ثم يوصلهم بعد ذلك ، عن طريق الأمثلة والتحليل إلى اكتشاف الحقائق الخلقية والفلسفية : وهذه الطريقة هي التي سميبت بطريقة « التوليد » .

معرفة الإنسان لنفسه : هذا هو الشرط الأول أو بداية الطريق التي توصل إلى الحكمة وإلى تحقيق السعادة .

والآن ماهى العناصر الأساسية لهذا التفكير أو عكوف النفس على ذاتها ، الذى دعا إليه سقراط ؟

أول مظاهر عكوف النفس على ذاتها هو الرغبة فى التخاص من تأثير بعض الآراء أو العادات المتسلطة على النفس بحكم العادة والتقاليد . كما أن يأخذ الإنسان فى التفكير فى نفسه ، حتى يلاحظ أن فكرته عن نفسه ليست كما كان يعتقد وأن كل القيم التى كان يعيش عليها قد اصطبغت بصبغة جديدة بذرت فى نفسه مبادئ الشك فيها . وهذا المظهر الأول من مظاهر التفكير قد يظهر فى النفس فجأة ؛ ولكتنا غالبا ما نحاول أن نبعده لخوفنا

من أن يعكر علينا نظام حياتنا الرتيبة : فالتاس - كما يقول سقراط - يخافون من التفكير ، ومن الاختبار الدقيق لجوهر الأشياء ، ولذلك فإن تفكيرهم لا يتعدى في غالب الأحيان الأشياء السطحية . وكثيرا ما ينجح الكائن الداخلي (أى الفصير) على تصرفاتنا الخارجية ، ولكننا نخمد صوت هذا الاحتجاج .

وقد كان أعظم ما حققه سقراط في مجال الأخلاق أنه استبمع لهذا الاحتجاج ، واستطاع عن طريق التفكير الكامل ، وعكوف النفس على ذاتها ، أن يميز « القيمة المطلقة » ، أو الحقيقة المطلقة من القيم الخارجية العابرة . وكان هدفه إظهار الأخلاق في شكل وحدة متكاملة لا تناقض بين أجزائها . والتناقض الأخلاقي كان يحدث ، في نظره ، عند انفصال هذه العناصر الثلاثة : طريقة التعبير عن الفكرة ، والعقيدة ، والعمل . فعدم اتوافق بينهما هو مصدر كل شر . إذ أن الإنسان الذى « يتسكلم » دون أن « يعتقد » فيما يقوله ، ودون أن « يعمل » وفق ما يقترحه يعيش في جو من الرياء والنفاق .

وقد كان ذلك هو حال السوفسطائيين الذين أغرقوا أثينا في محيط من القلق وزعزعة الأفكار .

وكذلك فإن الإنسان الذى تدفعه « عقيدته » في محيط من الخفايا المظلمة يظل أمامها عاجزا عن الكلام أو العمل بحجة صعوبة المسائل التي تشغل فكره وتعقيدها ، فإنه يكون إنسانا لا يعرف ما يريد ولا كيف يريد . وعقيدته في هذه الحالة تكون بعيدة عن العقل ، وبعيدة عن مجال التحقيق العملي .

وأخيراً فإن الإنسان الذى « يعمل » دون أن يعتقد فى قيمة عمله يكون كالآلة الصماء، وقد يتدفق وراء نزوات طارئة تخيل عمله فساداً وعبثاً .

وهكذا نرى أن سقراط بإزاحته الستار عن عناصر التناقض الأخلاقى ، أراد أن يبين للناس مقدار ما يعيشون فيه من أوهام ، ويعد أن نبههم إلى طرد هذه الأوهام من نفوسهم ، أخذ يبين لهم مقدار جهلهم .

وهنا نصل إلى المظهر الثانى من مظاهر التشكيك السقراطى ، وهو الشعور بالجهل ، وهذا الشعور بالجهل - كما يحلله سقراط - يهدف إلى نتائج مشرة لا إلى إشاعة الشك فى النفوس *Scepticisme* . فهو مشر لأنه يعزى عن نشاط إيجابى ، ويرفض « المظهر » ، ليعتد عن « الجوهر » والوحدة . وعندما يثير سقراط فى نفوس من يحدثهم شعورهم بجهلهم ، يجعلهم يعتقدون الشرط الأساسى للوصول إلى الحرية الحقيقية . فالحرية لا تكون إلا بشعور النفس باستقلالها الذاتى *autonomie*؛ وهذا الاستقلال الذاتى يجب أن يبدأ بتطهير النفس لذاتها .

والمظهر الثالث للتشكيك السقراطى هو « المعرفة الإيجابية » . فبعد أن اتخذ سقراط من التشكيك أساساً لنقض الأوهام ، سارع إلى بناء المعرفة الحقيقية وإحلالها محل هذه الأنقاض . وهذه المعرفة يجب أن تقوم على العقل والإيمان والإرادة ، وهى عناصر لا تتحقق ولا تتحد إلا إذا اتخذ الإنسان حيال الأشياء موقف التجرد عن الهوى .

وقد يظهر فى بادئ الأمر أن هناك تناقضاً فى هذه الفكرة . إذ يندر من معناها أن الإنسان لا يعرف نفسه حقيقة إلا إذا نساها . ولكن التناقض

في الواقع ، لا وجود له : فهناك فرق بين « التفكير في شئون النفس » ،
réfléchir ، وبين « التفكير في النفس » ، penser à soi ، أى الاهتمام بكل
ما يشبع رغباتها . وكلما فكر الإنسان في نفسه بهذه الصورة الأنانية بعد عن
طريق معرفتها . وعلى العكس ، إذا استطاع الإنسان أن ينسي نفسه ، أى
ينسي شهواته ونزعاته الأنانية . فإن ذلك يمكنه من التفكير في معنى
القيم الحقيقية ، ويجعله يشعر بذاتيه ويعرف نفسه معرفة صادقة
لا زيف فيها .

وإذا تجرد التفكير من الأهواء والآراء المتسلطة أمكن له أن يكون
موضوعياً ، ومحايداً ، وعادلاً . ويستطيع المرء بذلك أن يحدد
سلوكه تحديداً واضحاً سواء تعلق ذلك بأسرته أو بعمله أو بوطنه .
وهذا الموقف الواضح المحدد هو السبيل الموصلة إلى تحقيق الحرية أو
الاستقلال الذاتى . ويمكن أن نطلق عليه اسم « ذاتية الإرادة » ،
auto-détermination .

بعد أن حددنا شروط المعرفة الحقيقية ، على هذا النحو ، تظهر لنا قيمة
الأسوال التى ترددت على لسان سقراط وهى : « أن الرذيلة ليست
إلا جهلاً ، وأنه » يكفى أن نعرف الخير حتى نفعله » . لقد تشكك
البعض في القيمة المطلقة لمثل هذه الأقوال ، وأوردوا أمثلة على رؤية
الناس للخير وابتعادهم عنه وتمثلوا بقول الشاعر اللاتينى
video meliora proboque, deteriora sequor « لئن قد أرى الأحسن
ولكنى أتبع الأسوأ » . والواقع أن هذه القيمة تعنى وراءها رغبات ذاتية
والأنانية . كما قلنا . أو التفكير في رغبات النفس وملذاتها تعرقل الجبروت .

وتحوّل بين الإنسان وبين التقدير الصادق للأمور . وحيثُذ فإن قول الشاعر
اللاتيني يترجم عن حالة شخص تعبته الشهوات : أما أقوال سقراط فلأنها
تعبّر عن حالة الحكيم الذي يفكر تفكيراً مجرداً عن الهوى ، فيصل إلى المعرفة
الحقيقية . وهذه المعرفة تقوده إلى السلوك الخير ، فالمعرفة والسلوك عند الحكيم
ليسا إلا مظهرين لقوة واحدة ، وهى قوة العقل المفكر .

ماهية السعادة

معرفة الإنسان لنفسه ، هذا هو الشرط الأول أو بداية الطريق التي توصل
إلى الحكمة وإلى تحقيق السعادة . ولكن ماهى السعادة ؟

إن السعادة - كما يقول سقراط - ليست فى الجمال ، ولا فى القوة ، ولا فى
الثراء ولا فى المجد ، ولا فى شيء مما يشبه هذه الصفات . فالسعادة ليست فى
المظاهر الخارجية المادية ، ولكنها نتيجة حالة معنوية خالصة : وهذه الحالة
المعنوية تتحقق إذا استطاع المرء أن يلائم بين رغباته وبين الظروف التي
يوجد فيها (١)

والحكيم هو من لا يشغل نفسه بالرغبات التافهة ، بل بالرغبات التي تعلو
من قيمته في نظر نفسه ، وفي نظر الناس : ويقول سقراط في رده على تهكم
أنتيقون به : « ليست السعادة فى الآبهة ، والجري وراء المآلذات ، بل فى

(١) فى سطور أنتيقون مع مذهب أن
بتهكم أنتيقون به سقراط حين يقول :
الناس ، ولكن منذ ان لا يحصل ما
يؤاخذ العينية ، فليس هذا هو
قيمه ، بل أن يكون المرء ذاهباً وراء
التي روموت ، فله قائلته ان يكون
القامتفنه يجب أن يكونوا أسعد
كة إلا تامة وشقاء وحالهم لا يرضى
في رومانته من أشياء ولا
انها أشياء لا يرضى بها

أعتقد أنه إذا كان من صفات الإله ألا يحتاج إلى شيء ، فلا شك أننا نقرب
من هذا السكالم الإلهي كلما قلت حاجتنا . وكلما قلت حاجتنا التي نطلبها في
آن واحد ، زادت أماننا فرص الحصول عليها . :

« ليس الفقر والغنى إذن في ييوتنا ولكنه في نفوسنا . ولسنا نسعد بتكديس
الذهب والنضة ، ولكننا نسعد إذا نظمنا بحكمة حاجتنا وشهواتنا . »

على ضوء هذه الآراء يتضح لنا مغزى العبارة التي وردت على لسان سقراط
وهي : « إن الإنسان لا يفعل الشر بإرادته ، وأن التفضيلة ليست إلا ثمرة
المعرفة . » فإذا يعني سقراط ، في الواقع ، بالسلوك الطيب ؟ إنه يعني بذلك
أن يتبين المرء طبيعة السعادة الحقيقية . فإذا تبين هذه الطبيعة فلا بد أن يسلك
السبل التي تؤدي إليها . وهو إذا فعل عكس ذلك ، فلا بد أنه يجهل حقيقة
السعادة . فسوء التصرف إذن ناتج عن الجهل . وعبارة سقراط « إن الإنسان
لا يفعل الشر بإرادته ، معناها الحقيقي هو أن « الإنسان لا يخطئ طريق
سعادته مختاراً . » وحين نفهم هذه العبارة على هذا النحو يتنى عنها
كل تناقض .

كما أننا نفهم تبعاً لذلك أن « التفضيلة تتحقق عن طريق العلم » فالذي يجهل
الطبيعة الحقة للسعادة ، ولا يعرف الطرق والوسائل التي تؤدي إليها ، لا يستطيع
مطلقاً أن يحصل عليها . والإنسان - كما يقول أكرينوفون على لسان سقراط -
الذي يميز من بين ضروب السلوك الممكنة ، السلوك الذي يعود عليه وعلى غيره
بالخير ، لا يمكن إلا أن يختار هذا السلوك .

وقد عني سقراط بعد ذلك ببيان الفضائل التي توصل إلى السعادة الحقيقية .

وأول هذه الفضائل الاعتدال . فالاعتدال وحده . هو الذي يتيسر إدراك
المتعة الحقيقية .

وثاني هذه الفضائل العمل . فالعمل يستطيع أن يحصل على ما يحتاج إليه
بطريقة شريفة ، ويستطيع أن يزود أدهاننا بأروع المعرفة اللازمة لتنظيم
جهودنا . والبطالة هي أس العساد إذ أنها - بد الدهش - وتضرب الصحة .
وقد حدث سقراط . بهذه المناسبة على ممارسة الرياضة البدنية . وهو في ذلك
متأثر ، بلا شك ، بما ساد في العصر اليوناني بأكمه من عناية بكمال الجسم
وجماله تحقيقاً للحكمة الماثورة « العقل السليم في الجسم السليم » .

وأخيراً فقد أشاد سقراط بالعدالة . وجعل منها غاية السلوك الأخلاقي .
وميز بين نوعين من القوانين : القوانين المكتونة وهي التي تنظم علاقات
الناس اليومية وتحقق الوثام في المدينة ، وهذه القوانين قد تختلف بحسب الأزمنة
والأمكنة غير أن هناك قوانين أخرى غير مكتوبة . وهي القوانين الأخلاقية ،
وهذه ألزم للإنسان من القوانين الأولى لأنها في الواقع أساسها . وهي في نظر
سقراط مطلقة لا تتغير بتغير الظر . والأحوال (١)

وحكيم هو الذي يحصع سعادته القويير لأهم صادرة في نظر سقراط عن
إرادته الآلهة ، كما أن في الحصوص : راحة صديق وسعادة النفس على أن
للحصوص : القويير الإيسه كذلك . حب لأنه شرط الحياة الآمنة
في المدينة .

١١ . هدف في حقيقه هي طوره . تالاسه حيقه . و بموجب الأخلاقية .
وسرى على تكلله . من ربح دحمي أن علمه دحمي حصوص . في هذه
القواعد على . بسية .

وبعد فهذه هي الأفكار الأساسية التي ذاعت عن سقراط ، وهي تتسجم فيما بينها ولكنها لا تنتظم في مذهب كامل واضح المعالم ، وذلك لأن سقراط لم يكتب شيئا : وقد دارت معظم أحاديث سقراط حول فكرة السعادة والوسائل التي تؤدي إلى تحقيقها . فإذا استطاع المرء أن يتبين معنى السعادة الحقيقية (وهذه هي المعرفة) فإنه ولا شك عامل على بلوغها (وهذا هو السلوك الأخلاقي) ، وهو حينئذ يسلك سبيل الحكمة . وهذه الكلمة الوحيدة هي كل الأخلاق في نظر سقراط .

أفلاطون

يمثل أفلاطون قمة التحليق في عالم المثل لاكتشاف ما يحقق الوحدة الكاملة للنفس ، والوصول إلى حقيقة « الخير الأسمى Le Souverain Bien » . ومثالية أفلاطون تستمد عناصرها من التعاليم السقراطية ، بل إنها ، في الحقيقة ، التأمل الفلسفي للظروف والنتائج المستمدة من حكمة سقراط كما عاشها بتجربته الحية . وقد تساءل أفلاطون ما هي الشروط التي مكنت لتلك الحكمة ، وجعلتها خالدة ؟ وإذا استطعنا اكتشاف هذه الشروط ، فكيف يمكن أن نستنبط منها طريق السلوك للإنسان والمجتمع ؟

انحصر العمل الفلسفي الضخم لأفلاطون أساساً في الإجابة على هذه الأسئلة . فكل القيم التي تبحثها هذه الفلسفة ليست في الحقيقة إلا محاولات لتوضيح القيمة السقراطية (١) . وحين نجد في قمة عالم المثل ، المثال الأعلى وهو « مثال الخير » ، فإننا نكتشف أن أفلاطون يصور القيمة الكبرى للكائن الإنساني مثله في شخص سقراط . وفكرة الكمال هذه أو الانسجام هي محور الآراء

Georges Bastide, Les grands thèmes moraux de la (١)
Civilisation Occidentale, p. 26

التي جاءت على لسان أفلاطون في كلامه عن الأخلاق والسياسة والمجتمع .
وتقاربنا عند عرض مذهب أفلاطون الأخلاقي صعوبات أخرى غير تلك
التي وجدناها عند الكلام عن سقراط . فهنا تحيرنا كثرة النصوص واختلافها
أحيانا حول فكرة معينة . كما أن الكثير من محاورات أفلاطون قد انصب
على تمجيد سقراط ، مما جعل من الصعب البت في نسبة الكلام إليه أو إلى
أستاذه سقراط . ثم إن كلام أفلاطون يختلط فيه الجدل بالسخرية .

ومع ذلك فإن دراسة النصوص توضح نقطتين أساسيتين : (١) اختلاف
أفلاطون مع استاذه على بعض النقاط الهامة : (٢) عرض المشكلات الأخلاقية
- بالرغم من هذا الاختلاف - بطريقة تشبه كثيرا طريقة سقراط .

وأول الآراء التي نقضها أفلاطون قول سقراط : « إن الفضيلة علم » .
« فالعلم ينتقل من عقل إلى عقل عن طريق الحجج والبراهين ، فهل نستطيع
أن ننقل الحاسة الأخلاقية من إنسان إلى آخر على هذا النحو ؟

وثاني أوجه الاختلاف أن أفلاطون قد أفصح للعقائد الدينية في نظرياته
الأخلاقية مكانا أكبر مما خصصه لها سقراط . وذلك لأن جزءا هاما من فلسفته
قد عالج فكرة « خلود الروح » .

وقد عرض أفلاطون لفكرة الخير الأسمى في محاورته « فيليب Philébe »
ولم يتردد في القول كأستاذه : « إن الخير الأسمى للإنسان هو السعادة » :
وهذا الخير الأسمى يتحقق بالترج بين المعرفة وبين اللذات المشروعة .
فاللذات بدون علم ، والعالم بدون ملذات كلاهما لا يحقق السعادة . (١)

() André Cresson, le Problème moral et les Philosophes
الترجمة العربية بعنوان « المشكلة الأخلاقية والتلاسفة » ، للدكتور عبد الحليم
محمود والامستاد أبو بكر ذكرى (دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٦) .

ولكن ما هي عناصر هذا المزج ؟ بالنسبة للمعرفة لا يرى أفلاطون ما يمنع من الإلزام بما يستطيع المرء تحصيله من شعبها المختلفة ولكن هل يكون الأمر كذلك بالنسبة للملذات ؟ هنا يجب أن نفرق بين اللذات الصافية ، واللذات العكرة فمن اللذات ما ليس لها من هذه الصنعة سوى الاسم ، وهي في الحقيقة همزة وصل بين ألين ، فاللذات التي تصحب رغبة جامحة ، لذات خطرة ، يجب الابتعاد عنها . أما اللذات الصافية فهي تلك التي لا تهدف إلى تسكن ألم أو إشباع شهوة ملحة . مثال ذلك لذة الاستمتاع بالاعمال الفنية ، والإعجاب بالجمال في شتي صورته . ومن هذه اللذات كذلك ، لذة العلم وتنقيف العقل . ومن هنا نرى أن المعرفة واللذات الصافية لا يتعارضان ، بل يكمل كل منهما الآخر .

ويقول أفلاطون إن هذا العالم هو موطن الإنسان ، ولكنه في الحقيقة مقبرة « الجسم » ، « وكهف » الأرواح المظلمة الذي تقيدتا فيه أغلال العواطف الجامحة . أما « عالم المثل » ، فهو عالم الجوهر ومكان كل كمال . « فلانجد هناك إلا كل نظام وكل جمال . » (١)

والإنسان الذي ينبغي تحقيق السعادة والوصول إلى الحكمة يجب أن يصفى إلى توجيه الحكماء الذين يعرفون هذه الآفاق المثالية . وحيث يجد نفسه قادرا على اطراح التوافه والملذات العابرة ، ولا يخشى من بذل الجهد في كسر الأغلال التي تقيده بعالم المادة ، ويجد نفسه مهية للارتفاع إلى عالم المثل ، صاعدة إليه بطريق مزدوج هو طريق « العلم والمحبة » :

(١) ذكر بودلير الشاعر الفرنسي هذه العبارة في قصيدة من قصائده يصف فيها العالم الآخر بقوله :

“ Là tout n'est qu'ordre et beauté ”.

وفي مؤلف أفلاطون الخالد « الجمهورية » نجد أن الفكرة الأساسية هي تحقيق نظام مثالي للمدينة عن طريق تحقيق « الانسجام » بين عناصرها المختلفة (أى طبقاتها) . وهذا الانسجام قد رسمه أفلاطون على نمط الانسجام بين قوى الإنسان الثلاثة الرئيسية . فإذا استطاعت كل قوة من قوى الإنسان أن تقوم بوظيفتها على الوجه الأكمل ، وإذا أستطاع كل فرد في المدينة أن يؤدي وظيفته على خير وجه في المكان الذى خصص له ، تحقق التوازن النفسي والحقى وعمت السعادة بين الجميع . وقد شبه أفلاطون النفس الإنسانية بعربة يقودها جوادان ويتحكم فيها حوذى ماهر : جواد أصيل هو « القلب » ، وجواد شرير هو « الشهوة » . أما الحوذى فهو العقل الذى يمنع القلب من الاندفاع والتهور ، ويجبر الشهوة على السير في الطريق المستقيم .

• إن المرء ليستشعر السعادة بواسطة هذا الانسجام السائد بين الجزء الآمر وهو « العقل » ، وبين الجزأين الخاضعين وهما « العواطف » و « الشهوة » ، مادام قد أسلم له القياد ولم ينازعه السلطة : وما دام المرء ما كان زمام نفسه على هذا النحو فإنه يتمتع بالخير الأسمى وبالصحة والسعادة . ويقول أفلاطون إن العدل ينشأ من الترتيب الذى وضعته الطبيعة بين تلك العناصر الثلاثة للنفس الإنسانية ؟ وينشأ الظلم من إعطاء عنصر فيها سيادة ليست له بالطبيعة . فالعدل فى النفس ليس إلا هذا « الانسجام » وهذا الاتزان . وليست السعادة إلا أثرا طبيعيا ونتيجة منطقية لها .

وهكذا نرى أننا فى انتقالنا من سقراط إلى أفلاطون ننقل من الحكيم الذى يعيش الحكمة إلى الفيلسوف الذى يتأملها . وهذا الانتقال من « التفكير » الإيجابى النشط إلى « التأمل » اخادف إلى التشريع له مغزاه . إذ أن التأمل مجرد التقيم من تجسدها الفردية ، ويرفع إلى المجال النظرى ضروب الحكمة التى مارسها الحكماء كتجربة حسية .

أرسطو

إن أرسطو هو أول فيلسوف نجد عنده مذهباً أخلاقياً كاملاً : وهو كسابقيه قد اقتنع بأن الإنسان غايته وهدفه السعادة . ولكن كيف يحصل عليها إذا لم يعرف طبيعتها ولم يعرف الوسائل التي تؤدي إليها ؟ إن علم الاخلاق ليس له من غرض ، في الحقيقة ، ألا توضيح هاتين النقطتين .

فإذا كان الخير الأسمى للإنسان هو السعادة فما هي عناصرها الحقيقية ؟ يجب ألا نخلط بين السعادة وبين الحياة الحيوانية ، وهذا أمر بليهي لم يكن أرسطو في حاجة لبيانه لولم تؤذه رؤية هؤلاء الرجال الذين وصلوا إلى القوة والنفوذ ، واستعبلتهم الشهوات ، كما استعبدت « سردنبال » (١) . كما أن السعادة ليست في الثروة ولا في ألقاب الشرف لأن هذه ليست غايات تطلب لذاتها :

إن السعادة الحقيقية تفترض النشاط والحيوية قبل كل شيء . فالإنسان الذي يعيش في خمول ويقضي حياته في تراخ وتكاسل لا يمكن أن يكون سعيداً . ولكن أي أنواع النشاط يجب أن نمارسها ؟

هنا نلمس الفكرة الرئيسية في مذهب أرسطو ، وهي فكرة الوظيفة . أن كل إنسان منا يستطيع أن يؤدي وظيفته بإتقان ويستطيع أن يؤديها بإهمال .

(١) سردنبال شخصية أسطورية ، ويقال إنه آخر سلاله نينوس وشميراميس ، وهو نموذج الأمير الماجن ، والجبان ، والمخنث . صورته لورد بيرون في مسرحية : كما جعل الرسام « دلاكروا » De Jacroix من قصة موته موضوعاً لإحدى لوحاته الشهورة .

وهو إذا أداها بإتقان امتلأت نفسه غبطة وسعادة لأنه استطاع أن يحقق مواهبه في أكل صورها .

ولذا اخترنا على ضوء هذه الفكرة أنواع النشاط الانساني، وجدنا أنها ثلاثة النشاط الغريزي ، والنشاط الحيواني ، والنشاط العقلي .

والنوع الأول غرضه المحافظة على حياة الفرد وحياة النوع ، ولا ينفرد به الإنسان بل يشترك معه فيه الحيوان والنبات .

أما النوع الثاني فيتضمن حياة الاحساس والشعور ، وهي حياة لا يتمتع بها النبات ومع ذلك فيست هذه الحياة قصراً على الإنسان بل يشترك معه فيها الحيوان .

أما ما يحقق صفة الإنسان الأساسية ، فهو الحياة العقلية : فالنشاط العقلي هو النشاط الذي لا يمارسه إلا الإنسان .

والحياة العقلية مظهران : فهي في مظهرها الأسمى حياة التأمل ويقصد بها أرسطو المعرفة ، والعلم ، والفلسفة . وليس هناك ما يعدل لذة الانصراف إلى مثل هذه الأمور الذهنية . ولكن حياة التأمل الخالص ليست في مقدور كل إنسان . ولذا فقد يتعين أحيانا الاكتفاء بالمظهر الثاني للحياة العقلية . ويعنى به أرسطو « إخضاع تصرفات الإنسان لأحكام العقل » . ويستلزم ذلك تنمية بعض الفضائل الأخلاقية وممارستها حتي تصبح جزءاً من عادات الإنسان . فليس الكريم هو الذي جاد بما عنده مرة ، ولكن من تعود الجود حتى أصبح من طبيعته .

كما أن سر الحياة الأخلاقية يمكن في تحقيق « الوسط العادل » . ففي

بكل ظرف من ظروف الحياة هناك إفراط يجب تجنبه . ونقص يجب تلافيه ،
والفضيلة وسط بين الاثنين . وقد غني أرسطو بتسطير قائمة منصلة للذائل
التي تنجم عن الافراط ، والذائل التي تنجم عن التقصير .

ومن النوع الأول : التهور ، والمجون . والكبرياء : والحقد والتعلق .
ومن النوع الثاني الجبن ، وتبلد الإحساس ، والشح ، وحطة النفس ، والانزواء
أما الفضائل التي تتوسط هذين الطرفين فهي : الشجاعة ، والاعتدال ، والكرم ،
والتسامح ، والتودد .

وإن من يعيش وفقاً لمبدأ التوسط في الأمور قد لا يحقق لنفسه نشوة حياة
التأمل والحكمة الخالصة ، ولكنه يضمن لنفسه حياة يتحقق فيها التوازن
السعيد ، تحت سيطرة العقل . وهو مع ذلك لا يحرم من المتعة واللذة . فاللذة
شعور يضاف إلى كل عمل خير فيجمله ، كما تضاف الزهرة إلى الشبّاب فزيد
من جماله . والانسان الذي لا يجد لذة فيما يقوم به من أفعال لا تنطبق عليه
تماماً فكرة « الانسان الخير » حتي ولو كانت أفعاله تهدف إلى الخير .

وأسمى أنواع السلوك هو السلوك الذي ينمي النفس ويزودها بالحكمة والمعرفة .
ومع ذلك ، فلا يجب ، في نظر أرسطو ، أن نهمل في سبيل ذلك كل ما ينمي
أجسامنا وكل متعه حسية .

والإنسان السعيد حتماً حسب المبدأ الأرسطائي . هو الانسان السليم
جسداً ، المتوازن عقلاً ، الذي يعيش في مجتمع يسوده السلام ، ويستطيع أن يزود
نفسه بأنواع المعرفة المختلفة دون أن يهمل شئون حياته المادية . إن هذا
النموذج هو المثال الأعلى اليوناني في أكمل صورته ، كما تصوره لنا الآثار
الفنية والأدبية في العصر الكلاسيكي الزاهر .

الفصل الثالث

فكرة النظام والقانون في الحضارة الرومانية

ساهمت العقلية الرومانية بعد العقلية اليونانية في بناء حضارة البحر الأبيض المتوسط . وقد كان الدور الذي لعبه الرومان دورا عمليا أكثر منه عقليا ، فاهتموا بالتنظيم والتشريعات التي تكفل استتباب الأمن وتحقيق العدالة في أنحاء امبراطوريتهم الشاسعة .

لم يهتم الرومان إذن بالفلسفة والجدل حول المسائل الميتافيزيقية ، ولم يحاولوا معرفة كنه عالم المثل ، بل اهتموا بوضع الأسس والقواعد العملية لتنظيم الدولة وتحديد حقوق المواطن وواجباته . ولا أدل على عدم ثقتهم بالفلسفة من هذه الحادثة التاريخية : فقد حدث بعد أن سيطر الرومان على أثينا وذلك في سنة ١٥٦ ق م أن فرض على هذه المدينة غرامة مالية كبيرة لما قام فيها من أعمال السلب والنهب ، فأرسل الأثينيون وفدا إلى روما ليطالب بتخفيف هذا الحكم ، وكان مكونا من ثلاثة من الفلاسفة هم كارتيا دس ، وكريتولاوس ، ودويجين . وانتهر هؤلاء فرصة وجودهم في روما فنظموا سلسلة من المحاضرات بهروا بها عقول الشباب الذي كان متعطشا لمثل هذا النوع من المعرفة . وحاز كرتيادس ، على الخصوص ، ببلاغته التي كانت تتفق مع المزاج الروماني نجاحا باهرا . ووصف بلوتارك المؤرخ الروماني هذه الحادثة بقوله : « لقد تناقل الناس خبر يوناني حكيم غزير المعسرفة ، سحر العقول وبهرها وأدخل في نفوس الشباب حب العلم ، فتركوا جميع شواغلهم بل وملذاتهم وتعاقبوا بسحر الفلسفة . ولكن « كاتون » المشرع الروماني

سأه أن تتغلغل تلك الروح الأدبية في روما : وخاف على شباب روما لأن
هو كرس جهوده وحماسه لتلك الشئون العقلية أن ينتهى بتفضيل المجدل العلمي
وصناعة الكلام على المجد الحربى وصناعة السيف : فذهب الى « السناتور »
ولامه على ترك هؤلاء السفراء اليونانيين دون حسم لمسألتهم : وطلب البت
فيما جاءوا من أجله على وجه السرعة حتي يعودوا إلى بلادهم قبل أن يفلسوا
على الرومان عقليتهم العملية .

والواقع أن روما لم تستطع أن تبني عظمتها وتخلد في التاريخ مجدها .
وانتصاراتها الحربية إلا بفضل صرامة الخلق ، وقوة العزيمة ، والنظر إلى
الأمور نظرة واقعية بعيدة عن كل خيال ، وإخضاع حياتهم وتصرفاتهم
لنظام دقيق في ظل القانون . وقد كان « كاتون » يمثل هذه العقيدة الرومانية
خير تمثيل ، بما فيها من واقعية واتجاه عملي ، ووطنية متفانية ، إذ وصف بأنه
كان قوى الجسم لا يعمل العمل ، قد أكسبته المواقع صرامة وشراسة ، وظهرت
على جسمه في أماكن متعددة آثار الجراح التي أصابته في الحرب : وكان
يحتفظ ، حتي بعد أن تقلد أعظم المناصب ، ببساطة في المعيشة ويتنقل بين
حقله حيث يزرع ويدير شؤونه بنفسه ، وبين السناتور حيث كان يكرس بلاغته
لخدمة العدالة والدفاع عن الأخلاق :

هذه الواقعية الرومانية إذا قورنت بمثالية اليونان ، ظهرت لنا في طابع
سليم ، وهو أنها لم تكن تسمح بالتفكير وانطواء النفس على ذاتها لاكتشاف
مكتوباتها . فلم يحاول الروماني أبداً بدافع ذاتي أن يرجع إلى نفسه فيحللها
كما يفعل الإنسان الذي يقتنع بأن العالم المادى عالم أوهام : ولم يخطر بباله
أن يكون هذا العالم عالم غرور وأخطاء . بل كل ما رآه أن الإنسان يعيش
ويجب أن يعيش في هذا العالم ، فيجب أن ينظر ويهتم بما حوله في الخارج -

ما العالم العقلي أو عالم المثل الذي تخيله أفلاطون ، فهو بالنسبة للروماني الذي عاش في إبان مجد الامبراطورية خيال يسحر العقول ولكنه لا يؤدي إلى شيء .

وقد اصطبغت الفلسفة ذاتها بهذا الطابع اللاتيني الواقعي حين تأقلمت في روما ، فنرى « بوزيدونيوس Posidonius » مثلاً بهم زيارة الاقاليم المفتوحة للملاحظة عاداتها وطبائعها غير المألوفة ، ويعجب باتساع نطاق المد والجزر على ساحل الاطلنطي وبالقردة التي تقفز بين الصخور في جبل طارق . وكان من أثر هذه النظرة الواقعية أنه حينما دخل الشك في النفوس ، بعد أن أخذت الامبراطورية تتدهور ، وحينما مس هذا الشك قيمة الظواهر الخارجية ، لم يستطع الروماني — إلا في حالات نادرة — أن يجد في نفسه منبعاً يستمد منه القوة التي تسنده في محنته . وإذا كان « ماركوس أوريليوس » قد استطاع أن يتغلب على هذا الشك بتأملاته الفلسفية ، فإنه يعد من الحالات النادرة ، كما أنه لم يشعر بلذة التأمل والحاجة إلى اختصار النفس إلا حين اطرح المثل الرومانية القائمة على تمجيد القوة .

لقد اقتنع الرومان إذن أن العالم يجب أن يعرف لا لمجرد المعرفة ، بل يجب أن يعرف ليستخدم . وحين شرح « لوكريس » في إحدى قصائده النظرية الكونية لأبيقور عده مواطنوه مجنوناً بالرغم من أنه قصد بها إزالة الخوف الذي ينهض حياة الناس من فكرة الموت .

الواجب الوطني هدف السلوك الأخلاقي :

هذه الواقعية ، وهذه النظرية العملية يلتقيان عند هدف أساسي واحد وهو : الواجب الوطني . فنشاط الانسان الإيجابي وتنظيم الجهود الجمعية يجب أن يؤديا إلى العظمة وسيادة الوطن . ويصبح الوطن أو المدينة في هذه

الحالة محورا لجميع القيم ، أو مبدأ رعاية كل نشاط : وفي حياة كل إنسان يجب أن تتقدم الواجبات نحو الدولة على أى واجبات أخرى مهما كانت قيمتها . فالإنسان يتزوج اذا كان ذلك يخدم الدولة ، وينجب أطفالا وفق ما تقتضيه مصلحة الدولة ، كما أنه يعيش للدولة ويطمح في أن يموت من أجلها . وخدمة الدولة هي ما يضعه الانسان نصب عينيه حين يزرع الحقل أو يفكر أو يتكلم .

على أنه يجب أن نلاحظ أن فكرة الدولة لم تكن تعني في نظر الروماني الهيئة الحاكمة بل تعني المواطنين جميعا ، ولذلك فقد كان الروماني يتكلم ويستخدم كل قوته البلاغية في « الفوروم Forum » للدفاع عن حقوق المواطنين ومهاجمة كل من يعمل ، بل كل من تصدر منه أية نزعة للاضرار بالصالح العام : حتي لقد قال بعض المؤلفين أن أفراد الشعب الروماني قد جند كل منهم نفسه للسهر على رعاية الجميع وتحقيق مجد الوطن (١) :

« النشاط الواقعي كمبدأ ، والمدينة كهدف لهذا النشاط ، والنظام والقانون تحت سيطرة العقل كوسيلة » . ذلك هو المثال الأعلى الاخلاقي كما صورته العقلية الرومانية في عصور ازدهارها :

واذا كانت فكرة « النظام » تحتل مركز الصدارة في الصورة الخلقية عند الرومان ، فمن الواجب علينا تحليل هذه الفكرة اذ قد نميل إلى الاعتقاد بأن هذه الفكرة تقترب مما عرفته العقلية اليونانية عن فكرة « الانسجام » ، على حين أنها تبتعد عنها كل البعد .

فالانسجام اليوناني يحمل في ذاته قيمته الخاصة ، ولا يحتاج لنشاط خارجي

1 — A. Grenir, Le Génie romain dans la religion, la pensée et l' Art.

لاظهار تلك القيمة . والحكيم يبحث عن هذا الانسجام الروحي لإرضاء ما ينزع اليه العقل من حب المعرفة الخالصة والرغبة في الوصول الى الحقيقة العليا التي تفرض قوانينها على الكون . أما النظام الروماني فإنه بعيد عن هذه المعايير الخاصة بوحدة الكون ، والكمال والخلود . ومعياره الوحيد هو قيمته العملية ومقدار ما يحققه من نجاح في محيط الحياة . فهو يتمثل في حنكة القائد المنتصر ، أو في التدبير وموازنة اقتصاديات الدولة لتحقيق الرخاء في كل أسرة ، أو في إعداد دفاع أو اتهام قوى الحجة محبوبك الأطراف لخدمة الصالح العام ، أو في حكمة المشرع الذي يضع القوانين بما يطابق حاجات الناس ويحقق العدالة في جميع صورها وتفاصيلها . ومجمل القول إن فكرة الانسجام اليوناني ذات جوهر جمالي ، تبحث عن جمال الروح وصفاء الضمير وروعة الحقيقة ، على حين إن فكرة النظام الروماني تهدف الى غايات عمليّة مباشرة . أو إذا شئت قل إن الانسجام « تأمل » على حين أن النظام « وسيلة » لحسن استخدام الطاقة البشرية :

ونتيجة لهذه الفكرة اتجه رجال الفكر والفلسفة في روما الى الملاحظة ووصف أخلاق الرجال ودوافعهم المختلفة ، وإلى تحليل النفسانيات كما تبرز في محيط الواقع ، لا إلى إعطاء صورة مثالية لما يجب أن يكون عليه الإنسان كما فعل اليونان .

تحقيق النظام عن طريق احترام القانون :

ووسيلة تحقيق النظام على النحو الذي فهمه الرومان أي النظام الخارجي . انعملي لا تكون إلا باحترام القانون . وفي ذلك ما يفسر لنا ازدهار التشريع وقوته ، بل أن أهم ما ندين به إلى الحضارة الرومانية هو ما تركوه لنا من تشريع يعد أساسا لكثير من التشريعات الحديثة .

ولم ينكر الرومان مطلقاً في إرساء تشريعاتهم على دعامة فلسفية ، أو في تبريرها بالرجوع إلى مثال فلسفي عام . ولم يتساءل مشرعوهم قط إذا كان هناك ما يبرر وضع هذا القانون أو ذاك . والواقع أن البحث في مشروعية القانون لا يكون في الغالب إلا في عصور الأزمات والاضطرابات السياسية وقد ظهر هذا الاتجاه فعلاً عندما أخذت عظمة روما في التدهور : أما في عصر القوة والازدهار فقد كان يكفي أن يؤدي القانون مهمة التي شرع من أجلها ، بغض النظر عن أساسه الفلسفي أو الخلفي : وليس في ذلك ما نعييه على التشريع الروماني ، إذ الواقع أنه في عصر الازدهار والاستقرار لا تكون الاخلاق والقانون إلا شيئاً واحداً . فلا يحتاج المرء لسلطة القانون لكي يحسن التصرف ولا يحتاج القانون لأن يكون سيفاً مصلتاً على رؤوس الأفراد لكي يقوموا بواجبهم على الوجه الأكمل وكل ما في الأمر أن يظل القانون قوة تراقب عن بعد ، وتعيد الحق إلى نصابه إن اختل ميزان الحق نتيجة لسوء التأويل لا لسوء النية :

وهنا نعقد مقارنة أخرى بين اليونان والرومان . فقد كانت اليونان دائماً مسرحاً للالتزامات السياسية ، ولذا تكونت فيها المذاهب الأخلاقية بعيدة عن نطاق القانون : وظهرت هذه المذاهب على لسان فلاسفة ، كسقراط ، لم يجادلوا في القوانين القائمة من يحقق العدالة . ففشل القانون وعدم قدرته على إقامة ميزان العدل هو الذي دفع الإنسان إلى الرجوع إلى نفسه ليطلب إليها أن تمدّه بتلك القيم الأخلاقية التي تحقق له الطمأنينة وسط هذا الاضطراب الشامل . وعلى هذا النحو أقام أفلاطون فكرة العدالة أولاً على أساس فلسفي ، وذلك بالرجوع إلى تحاييل النفس الإنسانية ، ثم عمم هذه الفكرة بعد ذلك حتى شملت نظريته المثالية عن تنظيم المدينة

أما الرومان فقد تمتعوا فترة طويلة بحياة الاستقرار السياسي ، ولذلك فلم يكونوا بحاجة إلى تلك الأسس الفلسفية لتبرير سلوكهم . ويمكن تشبيه هذه الحالة بحالة بناء قوى الدعائم ، وحينئذ لا تكون هناك حاجة لمهندس يراقبه وينصح بترميمه من آن لآخر . أما حين يتداعى البناء ويؤول للسقوط فحينئذ يتعين علينا أن نفكر في إصلاحه ، وإذا تعلد الإصلاح وجب الهدم وإقامة بناء جديد .

سلك الرومان [اذن في تشريعاتهم كما سلكوا في فهمهم لفكرة النظام مسلك « الواقعية » . والقوانين الرومانية كانت تعطى الاطار العام للعلاقات التي تنظمها وتترك التفاصيل تنظمها الجماعات المختلفة حسب عرفها وتقاليدها . وفي ذلك ما يفسر لنا احتفاظ القوانين الرومانية بقيمتها بالرغم من اختلاف الظروف الاجتماعية . فإذا قيل لنا مثلاً أن « العدالة » تتلخص في « إعطاء كل إنسان ما يستحقه ، وإن حق الملكية هو « حق المرء في استعمال أو إساءة استعمال (١) ما يملكه ، والتصرف في ملكه في حدود ما يسمح به القانون » ، إذا قال لنا القانون الروماني ذلك فهو لا يفعل أكثر من أن ينظم الحياة الاجتماعية بوجه عام ، ويقرر الأمر الواقع بالنسبة للملكية . وإذا حاولنا بالرجوع إلى مثل هذه التعاريف ، أن نحل مشاكل فلسفية أو خلقية ، اتضح لنا أنها ليست إلا صيغاً عامة . فما هو نصاب الحق الذي يحقق العدالة ؟ وما هي أوجه الاستعمال للملكية التي تكون مطابقة لروح القانون ؟ إن الواقعية الرومانية لم تشغل نفسها بالإجابة على هذه الاسئلة وتركت تقريراً وتحديد الحقوق بالنسبة للطفل أو العبد أو المواطن أو الآلهة نفسها للعرف والتقاليد واكتفى القانون بأن يقرر مبدأ عاماً .

وهكذا نرى أن الزيمان قد استطاعوا بتحليلهم لدوافع النفس الإنسانية في مختلف وجوه نشاطها أن يقيموا صرحاً قوياً من القوانين الأساسية التي تنظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض من ناحية ، وبالمدينة أو الدولة من ناحية أخرى، واستطاعوا كذلك في تطبيقهم لهذه القوانين بروح الواقعية وبهديرهم للظروف والبواعث المختلفة، أن ينشئوا حول هذه القوانين العامة شبكة محكمة من الشروح التي تدل على المرونة في التطبيق بالإضافة إلى الإلمام بكل التطورات التي تطرأ على البواعث الإنسانية .

الفصل الرابع

الإلزام الخلقى فى الإسلام

لذا استعرضنا كتب الأخلاق التى كتبها كتاب الغرب وجدنا فيها ثغرة كبيرة . فهؤلاء الكتاب فى تأريخهم للمذاهب الأخلاقية : قد عرضوا هذه المذاهب فى العصور اليونانية القديمة ، ثم فى الديانتين اليهودية والمسيحية ، وتعمزوا منها فجأة إلى المذاهب الأخلاقية فى العصور الحديثة فى أوروبا أى منذ عصر النهضة إلى وقتنا الحاضر ، بدون أن يعرجوا فى قليل أو كثير على ما يفصل بالقانون الأخلاقى فى الإسلام .

ومع ذلك فإن ما جاء به القرآن فى مجال الأخلاق ذو قيمة عظيمة ، لا بالنسبة للحياة العملية للمسلمين أنفسهم فحسب ، بل بالنسبة لأبناء البشر جميعا . ومعرفة القانون الأخلاقى كما جاء به القرآن يكمل النقص فى تاريخ المذاهب الأخلاقية . وينتج آفاقا جديدة فى دراسة المشكلة الأخلاقية ذاتها : وفى حل كثير من المسائل والصعوبات التى تثيرها .

وإذا كان بعض الكتاب قد تعرض فى كتاباته عن النظم الإسلامية بوجه عام لسرد بعض القواعد الأخلاقية التى تستخلص من القرآن ومن التشريع الإسلامى ، فقد كان يعالج هذه المسائل فى عجلة دون أن يكون فيما يسرده ما يشفى غلة الباحث الذى يريد أن يتعمق الدراسة العامة . ولم يتعرض أحد — فيما نعلم — لبحث الجوانب النظرية من المسألة ، ولم يحاول استخلاص المبادئ العامة التى تستمد من القرآن . وكل ما فعله هؤلاء

الكتاب أو المستشرقون هو جمع بعض الآيات القرآنية التي تحتوى على قواعد للسلوك الأخلاقى وترجمتها .

أما المفكرون من المسلمين فقد جروا فى كتابتهم عن الأخلاق : إما على سرد بعض النصائح العملية التي تهدف إلى تقويم أخلاق الشباب : وإما على وصف طبيعة النفس الإنسانية وقواها والخلوص من ذلك إلى تعريف الفضيلة وتقسيم الفضائل إلى أنواعها اذسامة كل بحسب وجهة نظره . ومن أشهر المؤلفين التي تدير على هذا النهج كتاب ابن مسكويه « تهذيب الأخلاق » . وقد يجمع الكاتب أحيانا بين الأغراض العمالية والتحليل النظرى كما نشاهده كثيرا فى كتب الغزالي ، وخاصة فى كتابه الجامع « إحياء علوم الدين » . كما حاول الغزالي فى مؤلف آخر هو « جواهر القرآن » أن يحلّل مادة القرآن ، ويصنّف فيها قسمين كبيرين فى مجال الأخلاق : أحدهما يتصل بالمعرفة (أى بالناحية النظرية) ، والآخر يتصل بالسلوك (أى بالناحية العملية) . ويخص بالقسم الأول ٧٦٣ آية من آيات القرآن ، وبالقسم الثانى ٧٤١ آية فىكون المجموع ١٥٠٤ آية وهى تمثل مايقرب من ربع عدد آيات القرآن . أما الآيات الباقية فهى لا تتصل فى نظره ، إلا بمسائل فرعية أو مكملّة .

هذا الجهد الذى لا ينكر والذى يقوم على الرغبة فى التصنيف المنهجى قد وضع أساسا صالحا للدراسة العلمية . ولكنه لسوء الحظ ، لم يجد فيها مضمي من يتابعه ليقيم صرح البناء كاملا ، ويبرز الفلسفة الأخلاقية القرآنية فى صورة مذهب كامل .

لم يحاول أحد إذن لا من فلاسفة الغرب ولا من فلاسفة الشرق أن يستخلص اتقانون الأخلاقى كاملا من القرآن . وإذا قلنا القانون الأخلاقى فإن

هذا الاصطلاح يعني عند فلاسفة الأخلاق الأسس والمبادئ النظرية العامة التي تكون بمثابة إطار تتحقق في داخله وحدة التفاصيل واتساجامها .

وأخيرا تصلى لهذا العمل الكبير ، ما يقرب من خمسة عشر عاما ، عالم جليل مع علماء الأزهر ، في رسالته القيمة التي نال بها درجة الدكتوراة من السريون وعنوانها : « أخلاق القرآن » (١) .

وإذا كنا في هذا النص نهم بتحليل فكرة الإلزام الخلقى كما جاءت في القرآن ، فذلك لأن فكرة الإلزام لا يخلو منها أى مذهب خلقى جدير بهذا الاسم : فالإلزام هو العنصر الأساسى أو المحور الذى تدور حوله المشكلة الأخلاقية، وزوال فكرة الإلزام يقضى على جوهر الحكمة العقلية والعملية التي تهدف الأخلاق إلى تحقيقها. فإذا انعدم الإلزام إنعدمت المسئولية وإذا انعدمت المسئولية ضاع كل أمل في وضع الحق في نصابه ، وإقامة أسس العدالة. وحينئذ تنعم القوضى، ويسود الاضطراب ، لاقى عالم الواقع فحسب ، بل من الناحية القانونية ومن وجهة نظر المبدأ الأخلاقى ذاته . وإذا كانت الأخلاق تؤول في النهاية إلى مجموعة من القواعد ، فكيف يتسنى للقاعدة أن تكون قاعدة بدون أن تازم الأفراد باتباعها ؟

على أنه إذا كانت هذه هي أهمية الإلزام في كل قانون أخلاقى ، وفي كل مذهب من المذاهب الأخلاقية ، فما اختلفت صيغته وتفاصيله ، فإننا مع ذلك

(١) هذا العالم هو المغفور له الدكتور محمد عبد الله دراز وعنوان رسالته

La Morale Du Coran , Presse Universitaires de France , 1948

وقد اعتمدنا على هذه الرسالة في كتابة هذا الفصل .

لم نعلم من الفلاسفة من ادعى إمكان قيام أخلاق بدون إلزام ولا جزاء ،
ونشير من بين هؤلاء على المختصر إلى الفيلسوف الفرنسي « جويو » Guyau ،
الذي ألف كتابا بهذا العنوان (١) . وقد حاول هذا الفيلسوف وأمثاله أن
يستعضوا عن الإلزام بفكرة التقدير الفني : بحيث يصبح الضمير في نظريتهم ،
أداة للإعجاب بكل ما هو جميل : وهم يقولون : إننا إذا استطعنا تربية النفوس
الفني في النفوس فلا شك أن إعجابنا بالجمال سيشمل إعجابنا بالأفعال الطيبة
والحاصل أخميدة ونحن مع اعترافنا بأن هذا الرأي قد يستميل كثيرا من
النفوس ، إلا أننا نرى ، مع ذلك أن هناك فروقا لا نستطيع إغفالها بين ما يتصل
بمخيط الأخلاق وما يتصل بمخيط الفن .

حقا أن ما هو خير جميل ، ولكن هل العكس صحيح ؟ ، وهل كل ما هو
جميل خير ؟ أن الشيطان قد يزين لنا أشياء تبهر أبصارنا وحواسنا ، بجاذبها ،
ولكنها لا تنطوي إلا على الشر ، ولا تترك في النفوس إلا حسرة وألما .

ويمكننا أن نقول كذلك إن الشعور الفني لا يتعارض هو والعواطف ، بل
لأنه يعبر عنها على حين أن الشعور الأخلاقي قد يتعارض هو والعواطف
ويوجهها أحيانا وجهة ربما لا تميل إليها ولا ترتضيها بطبيعتها .

وأخيرا فإن الخطأ والإهمال بالنسبة للعمل الفني قد يصد من الحسن ، ولكن
لا يتحتم لذلك أن يثير الضمائر ، ولا ينحرف المرء عن الأخلاق لمجرد أنه
أخطأ أو أهمل في أداء عمل فني .

كل هذه الملاحظات تشعرنا بأن مجال الشعور الأخلاقي غير مجال الشعور

الجنائي : فالخير الاخلاقي يتصف بذلك السلطة الملزمة التي يتقيد بها الجميع ،
وبتلك الضرورة التي يشعر بها المرء . من وجوب تنفيذ أوامر محددة ، بنقض
النظر هما تكون عليه حالة عواطفه . وسوف نرى بعد قليل كيف أبرز لنا
القرآن هذه الضرورة ، وكيف حدد لنا واجباتنا الخاصة والعامة .

والآن بعد أن وضعنا مبدأ الإلزام ، وبيننا كيف يرتبط بشروط كل حياة
أخلاقية ، نبحث في مصادر هذا الإلزام على ضوء بعض المذاهب الفلسفية ،
ثم ننظر في موقف القرآن من هذه التفسيرات .

يرجع علماء الاجتماع الإلزام الخلقى إلى سلطة المجتمع . فقواعد الأخلاق
تفرض على الأفراد داخل نطاق مجتمع معين ، ولكل شعب قواعد خلقية
تسود فيه في حقبة من الزمن ، وباسم هذه القواعد يظهر الرأى العام مسطه
أو رضاه . والأفراد داخل نطاق المجتمع يجبرون على التزام هذه القواعد
ولو لم ترق لهم . أو لم تنشأ هذه القواعد لتنظيم علاقات الأفراد دون النظر
إلى أهوائهم الشخصية ؟ فمجموعة التصورات الجمعية (وهى التي نتجت من
تبلور العادات والتقاليد والمعتمدات الخ ...) هي التي تحدد ضمير المجتمع
وهذا الضمير الجمعى هو الذى يردد صده أو ينعكس في ضمير الفرد (١) .

وقد انتقد الفلاسفة هذا المذهب بقولهم إن المثالية الأخلاقية تصبح حيث
فى أن يجرد الإنسان نفسه من كل نوازعه الداخلية ، ومن كل ميل أو رغبة

(١) سوف نشرح آراء المدرسة الاجتماعية وعلى الأخص آراء زعيمها
« إميل دوركايم » بالتفصيل ، فى القسم الثانى من هذا الكتاب وهو الذى
خصصناه لدراسة المنهج الاجتماعى فى دراسة الظواهر الأخلاقية .

نحو التمرد على المجتمع ونظمه : وعلى هذا الأساس كيف نفسر ظهور المصلحين والزعماء والتدريسين الذين يدفعون بمجتمعاتهم خطوات نحو الأمام ويخرجون على النظم والأوضاع السائدة في المجتمع :

فطرح « برجسون » إلى هذا النقص في المذهب الاجتماعي ، فبين في كتابه « مصدر الأخلاق والدين » (١) أن الإلزام الخلقى لا ينبعث عن مصدر واحد واحد بل عن مصدرين : أحدهما سلطة المجتمع ، وهو يتفق في هذا مع علماء الاجتماع ، والآخر قوة الإلهام التى تدفع بعض النفوس إلى إعلاء القيم الإنسانية ومحاولة الاتصال بالقوة الخالقة العليا مصدر الخير جميعه .

ولم يخل هذا المذهب ، هو الآخر ، من النقد : فميل إن فكرة الإلزام إذا أصبحت غريزية ، تحت تأثير الحياة الاجتماعية ، فقد انتشت عنها صفة الخلقية وأصبح حكمها حكم الغرائز الأخرى التى تواجه الإنسان في مختلف شئون حياته وتعينه على حفظ كيانه . أما في الحال الأخرى ، أى حال الإلزام الذى ينبعث عن قوة الإلهام والتطلع إلى المثالية ، فإن الشعور يتعدى نطاق الأخلاق : فالقدس الذى تصبح حياته كلها مثلاً أعلى ، يسير بحسب هدى الإلهام دون أن يتردد ، ويحقق قول « بسكال » حين يقول : « إن الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق » .

إن مجال الأخلاق ، في الحقيقة ، هو مجال أعمال الفكر والتدبر في الأمور قبل اختيار السلوك . فإذا انعدمت هذه الشروط بحيث هبط المرء إلى محيط

Bergson: Les deux sources de la morale et de la Religion (١)

وقد فصلنا في مكان آخر مذهب برجسون في الأخلاق :

انغريزة أو ارتفع إلى ذرى القدسية فتسد خرج سلوكه عن نطاق الأخلاق
بوضعها الإنساني :

وهكذا نرى أن برجسون قد أغفل في الإلزام الخلقى عنصرا هاما هو العنصر
العقلى : وهذا العنصر يقوم على ثلاثة أمور : التدبر الحكيم ، وحرية الاختيار
ومشروعية الفعل . هذه هي العوامل الحامة اللازمة لكل حياة أخلاقية : فجوهر
الأخلاق هو النشاط العاقل المنبعث من باطن الذات .

ولنتظر الآن - بعد نقد كل من الموقف الاجتماعى والموقف الفلسفى ممثلا
في مذهب برجسون - كيف يفسر القرآن مصدر الألزام الخلقى :

إن النفس الانسانية ، كما تدل على ذلك بعض آيات القرآن ، فقد عرفت
في تكوينها الأول معنى الخير والشر : « ونفس وما سواها فألهمها فجورها
وتقواها » . كما ألهم الإنسان الحدس الخلقى ، فعرف طريقى القضيالة
والرذيلة : « وهديناه النجدين » . ولا راء فى أن الطبيعة الانسانية قد تندفع
نحو الشر : « إن النفس لأمارة بالسوء » ، ولكن الإنسان قادر على أن يكبح
جراح شهواته . وإذا لم يكن فى مقدور كل إنسان أن يغالب نفسه فيغلبها فإن
هناك من يتيسر لهم ذلك بفضل العون الإلهى . وقد قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم : « إذا أراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من نفسه » يأمره وينهاه .

هناك إذن قوة كامنة فى نفس الإنسان : لا تهيب له النصيح ولا تضىء له
السييل فحسب بل إنها تحدده له ما يجب عمله ، وما يجب تحاشيه . ههنا
السلطة الكامنة التي تسيطر على قدراتنا وعلى غرائزنا السفلى ، هي أسمى جزء
من نفوسنا ، هي العقل : فعارج ما يأمر به العقل لا تكون هناك قاعدة أو

سلوكه ما يبرره . وسنطة العقل هي السانطة الشرعية الوحيدة . (١)

وقد أشعرنا الله بفضل العقل هذا وبما يسبغه على الإنسان من السكرامة الإنسانية حين قال في كتابه العزيز : « ولقد كرمتنا بني آدم ، وفضلناهم على كثير من خالقنا تفضيلاً » . ويخيل إلنا أن القرآن لم يصور لنا النفس الإنسانية ، بالرغم من اندفاعها أحياناً نحو الشر ، على أنها شريرة في أصلها ، بل على العكس نرى في قوله تعالى : « امددنا الإنسان في أحسن تقويم » ما يدل على الأهل الطيب : ولا يفسد الإنسان إلا عدم استخدامه للقوى والمواهب التي أودعها الله قلبه : « خم قلب لا يفقهون بها ، ولم أعين لا يبصرون بها » ولم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل » فالامر إذن يتوقف على مدى استخدامنا للقوى العليا التي أودعها الله إلنا ؛ وتنمية هذه القوى وتركيتها يرفع النفوس ؛ وإهمالها يخفضها إلى الحضيض : « قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها » .

ولم يقتصر القرآن في دعوته على إشعارنا بضرورة إيقاظ قوانا العقلية ، بل انه عني كذلك بإيقاظ مشاعرنا النبيلة بشرط أن تعمل هذه المشاعر تحت رقابة العقل ، وهو يدعونا لأن نزن الأمور بميزانها الصحيح قبل أن نحكم على قيمتها . ومن المشاعر النبيلة التي تثيرها فينا أخلاق القرآن مشاعر الأخوة واحترام الكرامة الإنسانية .

— ومصادر التشريع الإسلامي بما في ذلك التشريع الأخلاقي أربعة : القرآن ، والسنة ، والإجماع ، والقياس .

(١) نلاحظ هنا بعض الاختلاف مع متاينة المسيحية التي تغلب أحياناً سنطة المعاطنة ممثلة في التسامح على سنطة العقل .

أما القرآن فهو كلام الله عز وجل . وهو يعبر عن الإرادة الإلهية ، فهو إذن المصدر الأساسي للعالم وللحكام الدينية والأخلاقية . وتؤكد لنا آيات القرآن هذه الحقيقة : « إن الحكم إلا لله » وحكم الله لا سبيل إلى التشكيك فيه ، ولا معقب لحكمه . « ويبين لنا القرآن كيف أن النبي نفسه لا يخضع للقانون الإلهي فحسب ، بل إنه أول من يخضع له :

« قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له . وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين » .

فإذا كان الأمر كذلك فماذا يعنى إذن القول بأن هناك مصادر أخرى للإلزام إلى جانب القرآن ؟ وهل تشارك الحكمة الإلهية أنواع أخرى من الحكمة لها القوة الآمرة نفسها ؟ لننظر في حقيقة السلطة التي تتمتع بها المصادر الأخرى .

لقد أجمع رجال الفقه على أن القواعد العملية التي اتبعتها الرسول ، أى السنة ، هي المصدر اأخام الثاني للتشريع الإسلامى بعد كلام الله . والقرآن نفسه يحث المؤمنين على الأخذ بما يعمل به الرسول . « من يطع الرسول فقد أطاع الله » — « وما أتاكم الرسول فخذوه : وما نهاكم عنه فانتهوا » :

ولكن إذا نظرنا إلى الأمر عن كثب وجدنا أن الإلزام الذى يأتى عن الرسول ، لا يكون إلزاماً حقيقياً ونهائياً إلا إذا كان مصدره الوحي . أما الأفعال الأخرى التي تنتفي عنها صفة الوحي الإلهي . فإن سلطتها ليست ملزمة إلزاماً كلياً . وهذا التمييز واضح في القرآن : « يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم » . على أن الرسول نفسه قد أوضح

ذلك بصفة قاطعة حين قال : « إذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر ، ولكن إذا نهيتكم عن شيء فخذوا به ، فإنني لن أكذب على الله » وقد أعلنه كذلك أن رأيه قد يخطئ ، في تقدير أشياء الحياة المادية حيث يقول عليه السلام : « أنتم أعلم بأمر دنياكم » وقد كان يحدث حين يؤم الرسول المسلمين إن ينسي شيئا أو يضيف شيئا ، فيسأله الناس في ذلك فيجيبهم : « إنما أنا بشر أنمي كما تنسون . فإذا نسيت فذكروني » .

فالرسول يبلغ الرسالة ويوضحها للناس ، وأولعده وأحكامه إذا لم ينزل الوحي بما ينقضها أو بما يعد لها تصبح في حكم الأحكام الإلهية ، كما أن تصرفاته والقواعد العملية التي يرسمها ، يضعها المسلمون أمامهم مثالا يحتذون حذوه ، ما دام لم يعترض عليها : وخلاصة القول إن أحاديث الرسول الصحيحة الموثوق بصحة نسبها إليه تعد ملزمة كالإزام القرآن لأنها ليست إلا تعبيراً عن الإرادة الإلهية .

نتقل الآن إلى المصدر الثالث للإلزام في التشريع الإسلامي وهو الإجماع ، إن السلطة التي تنبثق عن الإجماع يمكن الاستدلال عليها من بعض آيات القرآن : « كنتم خير أمة أخرجت للناس : تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » : وسواء أكانت هذه الآية موجهة إلى الأمة المحمدية عامة أم إلى الجيل الأول منها . وهو ما يبدو أكثر احتمالاً ، أي إلى الجيل الذي عاصر نزول الوحي ، فهي تبين على كل حال أن هناك جماعة من الناس يعترف القرآن لها بحصانة الرأي ولاسيما في مسائل الأخلاق : فلا يمكن أن ينقلب ميزان الأمور بين يديها ، فتبيح الشر وتمنع الخير . وفي القرآن آية أخرى تحض على الخضوع لسلطة أولى الأمر ، ولا يمكن بشرط أن نرجع إلى المصدرين الأولين ، أي إلى القرآن والسنة ، في حال الاختلاف على أمر من

الأمور : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فلأن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » .

ويجب ألا تفهم من كلمة « الإجماع » ، أن الإجماع بتحقيقه بالتصويت أو بالاستفتاء العام بين المسلمين جميعا ، بحيث تشترك جميع العقول سواء من تفقه منها في أمور الدين أو من لم يتفقه في تقرير أمر من الأمور : كما أن الإجماع لا يعنى اجتماع نخبة من الناس في شكل هيئة أو مجمع ديني في مكان معين لبحث أمور تتعلق بالإنفقه أو بالاقتصاد أو بالسياسة . لأن الإجماع لا يشبه في موضوعه ولا في شكله مثل هذه التنظيمات الغربية .

أما من حيث الموضوع فوظيفة الاجماع هي اتخاذ قرار في مسألة جديدة تتعلق بالسلوك الأخلاقي أو بالتشريع أو بالعبادة . والمسائل التي يبحثها الإجماع مسائل فرعية لا تتصل بالعقيدة ذاتها ، فالمسلم لا يستعين بسلطة الآخرين لكي يبرر عقيدته . وما دام لإجماع الرأى يتحقق في أمر من الأمور فذلك هو المطلوب ، ولا يهم بعد ذلك الشكل الخارجي للهيئة التي اتخذت ذلك القرار الجماعى . فواء أكانت هذه الهيئة مكونة من أعضاء رسميين نصبهم الدولة أم من أعضاء اختارهم الشعب للإفتاء في أمر من الأمور ، وسواء اجتمع هؤلاء الأعضاء في صعيد واحد ، أم اتخذوا قرارهم الإجماعى متفرقين ، فإن هذا جميعه لا يؤثر في قيمة النتيجة التي وصلوا إليها ، ما داموا قد وصلوا إليها بالطرق الصحيحة . وجوهر الأمر أن يكون كل عضو شاعرا باستقلاله التام في التفكير ، وبمستوليته الأخلاقية ، وأن يعبر عن رأيه بحرية بعد أن يقلب المسألة التي يبحثها على جميع وجوهها . ويجب أن نلاحظ أن من يرجع إليهم في

الرأى إنما هم العلماء المتفهمين فى المسائل التى يستشارون فيها . كما يجب أن يكون تحت أيديهم الوثائق الضرورية والشواهد التى يعتمدون عليها فى تقرير رأيهم ؛ ويجب أن يكونوا من المتفهمين فى تاريخ الفقه الإسلامى عارفين بظروف تكوينه وبحالات تطوره .

فالإجماع فى التشريع الإسلامى . ليس كما يدعى بعض علماء الغرب بمجموعة من الآراء التعسفية تنقي جزافا . بل إنه يعبر عن الوحدة التى تأتى عن طريق الاقتناع . وهذا الاقتناع تفرضه الحقيقة على جميع العقول المستقيمة . وإذا كان العلماء يصلون فى مسألة ما إلى الإجماع فمما ذلك فى الحقيقة ؛ إلا لأنهم يرجعون إلى النصوص القرآنية وإلى الأحاديث النبوية محاولين أن يستخلصوا منها الرأى الأمثل . واتفاقهم على رأى معين بعد التمحيص معناه أن هذا الرأى هو الصواب . أو هو أقرب الآراء إلى الصواب وعلى هذا الأساس يلتزمه المسلمون جميعا .

نتقل الآن إلى الكلام عن القياس ؛ فبينما ترى المدرسة « الظاهرية » فى الفقه أن من الواجب الاقتصاد على المصادر الثلاثة التى تكلمنا عنها ، وهى (الكتاب والسنة والإجماع) ، فإن المدارس الأخرى ترى أن هناك مصدرا رابعا أساسه القياس على الأمثلة التى وضعها الصحابة وعلى الآراء التى تصرف بمقتضاها من جاء بعدهم من قادة المسلمين والقياس بحسب تعريفه بفتح وجود « حال نموذجية » يقاس عليها فيما يعرض من حالات جديدة . فإذا كانت الحال النموذجية قد اشتق المحكم فيها رأسا من القرآن أو السنة أو الإجماع ؛ فلا خوف إذن من القياس عليها . ولكن قد تعرض بعض الحالات التى لا يكون فيها حكم القرآن أو السنة صريحا ، فيتراء الأمر للاجتهاد الشخصى .

وأنه غريب مثلا لبعض الاخلاقيات : هل يسمح لنا في حالة الحرب أن نعرب أسلحتنا نحو العدو وهو يتقدم محتما بأسرانا الذين يضعهم في المقدمة ؟ إننا إذا أطلقنا الرصاص قد نقتل أرواحا بريئة : وقد يكون ذلك مخالفا لآية التي تقول : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله قتلها إلا باحق . ولكن الإمام مالك » أقبي في ذلك بالحل الذي يضمن أخف الضررين : أقبي بمواصلة القتال . لأن التوقف عنه قد يؤدي بمصلحة الجماعة الإسلامية بأسرها ، وإذا انتصر العدو فإنه سيقتل أكبر عدد من المسلمين : ولن يكون الأسرى الذين أردنا حمايتهم أحسن حالا من غيرهم . فاستنباط حل جديد : ولو كان في ذلك بعض المخالفة لحرفية القانون : يباح في نظر بعض الفقهاء إذا كان الغرض منه تحقيق المصلحة العامة .

ننتقل الآن إلى مسألة أخرى وهي الخاصة بوحدة الإلزام الختفي أو تعدده ، وسنرى فيها أيضا رأى الفلسفة ورأى القرآن .

— إذا كان القانون الأخلاقي عاما تعين أن تكون قواعد السلوك التي يفرضها علينا ثابتة لا تتغير ، أما إذا كان نسبيا فإن هذه القواعد تصبح مما يحتمل التغير والتبديل تبعا لتغير ظروف الحياة .

هذه : في الواقع ، مشكلة من أهم مشكلات علم الاخلاق لما فلما أن نحفظ بوحدة القانون الاخلاقي ، وإما أن نعلم تنوع الطبيعة واختلاف ظروف الحياة . إما أن نحفظ القاعدة بصراحتها أو نتني تبعا لتكوين شؤون الحياة وتقلدها . إما أن نصعد الى المثال الخالص الأبدى أو نهبط الى مجال الواقع المتغير . ونحن كلما اقتربنا من أحد هذين القطبين زاد بعدنا عن الآخر :

وهناك مشكلة أخرى تتصل بهذه المشكلة الأولى ، وهي مشكلة السلطة والحرية .

فالإلزام يوحى بوجود علاقة تضع إرادتين وجهها لوجه ، إرادة المشرع الذى يأمر وهو حريص على سلطته ، وإرادة المشرع له الذى يتصرف وهو حريص على حريته . وسلطة المشرع يزداد احترامها وتقديرها فى النفوس كلما كانت القواعد التى تقررها هذه السلطة ثابتة الأسس وطيدة البنيان لا ترعزها تقلبات الظروف الفردية : ومعنى ذلك أن الإلزام المطلق يقابله بالضرورة خضوع تام وانتفاء للحرية . وحيتئذ تسأل : وما فائدة الضمير الاخلاقى ، إذا كان وجوده أو عدمه لا يغير شيئاً مما فرض علينا .

ونحن إذا نظرنا : من ناحية أخرى ، بعين الاعتبار إلى قيمة هذا الضمير ومنحناه حرية الاختيار والتصرف المطلقة فستكون النتيجة عكسية : ويصبح الإلزام مجرد نصيحة يمكن أن نقبلها أو نرفضها بحسب تقديراتنا الشخصية : ما الذى يتعين علينا بإزاء هذه المشكلات المتعارضة ؟ هل يجب أن نختار بين أحد الاتجاهين المتضادين ؟ أو نحاول الالتقاء بهما فى منتصف الطريق ؟ وإذا تعين الاختيار فأى الاتجاهين نختار ؟ وإذا تعين التوفيق فعلى أى أساس يكون التوفيق ؟

هذه هى بعض مشكلات الاخلاق العويصة ، فانتظر الآن فى الحلول التى اقترحت لتتقلب علينا ، ومنزى أن المذاهب المختلفة قد نزع كل منها إلى أحد الاتجاهات ، على حين أن القرآن قد استطاع بمذهبه الاخلاقى أن يوفق توفيقاً محكما بين هذه الدوافع المختلفة . وقد اخترنا من بين المذاهب الفلسفية مذهبين : أحدهما يمثل الاتجاه نحو السلطة الصارمة لفكرة الواجب وهو مذهب « كانط » ، والآخر يمثل الاتجاه نحو إعسالا ، التقييم الذاتية للنفس واحترام الابتكار الشخصى وهو مذهب « رابو » : Raub .

كان مذهب الفيلسوف الألماني « كانط » ثورة على المذاهب التي أضعفت سلطة الأخلاق (١) وأخضعتها لمطالب الحياة المدنية المرفقة : فأراد أن يضع حدا فاصلا بين فكرة الاخلاق وفكرة الحياة الحسية . وقد ذهب في ذلك إلى أبعد حد ممكن : فجرد معنى الواجب من كل ما قد يعلق به من شئون التجربة الحسية : بل جرده أيضا من مادته التي تظهر في شكل القواعد المختلفة ، ونظر اليه في صيغة شكلية مجردة *Caractère formel* وجعل منه قانونا عاما يصلح لأن يطبق على كل ارادة . ومن هنا جاء تعريفه للواجب بأنه : « كل سلوك يمكن أن يصاغ في قاعدة عامة بدون أن يكون عرضة لنقد العقل أو تسخينه له . » وهذه الطريقة استطاع أن يقدر قيمة الواجبات الخاصة ، من حيث أنها أخلاقية أو لا أخلاقية ، وذلك بوزنها بذلك الميزان الوحيد وهو : مقدار صلاحيتها لأن تكون واجبات عامة تفرض على كل إنسان . وعمومية القانون الأخلاقي عند « كانط » يمكن أن تصاغ في هذه العبارة : « تصرف بحيث يمكن القاعدة التي تخضع لها ارادتك أن تسرى كمبدأ يتخذ أساسا لتشريع عام ».

فلنتظر الآن إلى ما يمكن أن يوجه من نقد إلى هذا المذهب الذي أجمع مؤرخو المذاهب الأخلاقية على أنه أسهم ما عرف عن فكرة القانون الأخلاقي .

وأول ما نلاحظه أن الارتباط ليس ضروريا بين فكرة العموم وفكرة الاخلاق . وقد يؤدي بنا تطبيق فكرة كانط إلى أنواع من الخلط بين القيم

(١) سنورد فيما بعد فصلا خاصا نشرح فيه بالتفصيل المذهب الأخلاقي لكانط .

الاخلاقية ، وذلك حين نعطي المرء الحق في أن يفنى الصفة الاخلاقية على كل فعل يسمح له ضميره بأن يعممه : فمن هذه الانفصال التي يسمح لنا ضميرنا بأن نعممها ما قد يكون غير أخلاقي ، إن لم يكن في نظر الرأي العام فعلى الأقل في نظر كنانة ذلك الفيلسوف الذي كان يسمو بالاخلاق الى مرتبة رفيعة : مثال ذلك تصرف الطبيب الذي يخدع المريض أو يكذب عليه إذا وجد أن في ذلك ما قد يساعد على شفائه ، وتصرف الإيحيان المرفف الحس حين يفضل الانتحار على تحمل إهانة تنال من شرفه : إننا إذا سألتنا ضمير أو عاطفة من يقدمون على مثل هذه التصرفات - وهي بلا شك تمثل خروجاً واضحاً على القانون الاخلاقي - فإن هذا الضمير لن يتردد في إعطاء تلك التصرفات صيغة القانون العام بمعنى أنه يحتملها على جميع الناس إذا وجدوا في ظروف مماثلة .

ولنسلم بأن الإلزام في أداء الواجب إلزام عام . ولكن هذا لا يمنع من أن نميز درجات من هذا العموم : فهناك الواجب الأبوي ، والواجب الزوجي ، والواجب على الرئيس لمؤسسه ، والواجب على الصديق لصديقه : والواجب على المواطن لوطنه : والواجب على الانسان الإنسانية بصفة عامة . وهناك واجب العمل ، وواجب التفكير ، وواجب الحب . فهل نستطيع أن نعمم جميع هذه المعاني على جميع الأشخاص . وعلى جميع الأشياء بنسبة واحدة ، (١)

(١) حين تعرض دور كيم لفكرة الواجب الاخلاقي بين أن كل شخص مصاب بنوع من « العمي الاخلاقي Daltonisme Moral في ناحية معينة ، فقد يكون مرفف احس فيما يتعلق بواجبه نحو عمه ، ضعيف الحس فيما يتعلق بواجبه نحو أسرته أو العكس :

وهل نستطيع أن مثلاً أن نطلب من زوج أن يعامل نساء العالم جميعاً كما يعامل زوجته ؟ إن الواجب في مثل هذه الحال إذا تعدى نطاقاً خاصاً لم يصبح واجباً ، بل إنه قد يصبح جريمة . فصغة العموم التي نلحقتها بفكرة الواجب إذن صفة نسبية ، ولا نستطيع أن نحدد مداها إلا بالنسبة لظروف خاصة . ولا يكفي أن نقول إن الأخلاق هي أداء الواجبات التي يقتنع المرء بضرورة تعميمها بالنسبة لجميع الناس ، بل إن تقسيم الواجبات وتعريفها وتحديد مآلة جوهرية يجب أن توليها الأخلاق أكبر شطر من عنايتها .

فلنختبر الآن النظرية المضادة ، أي نظرية « رو » .

يبلغ التضاد بين « كانط » ومعارضيه مداه عند « جويو » الذي أراد أن يقصر الأخلاق على نوع من الشعور بالجمال ، وعند « نيتشه » الذي جعل السعادة في قوة الحياة وحكم على الأخلاق بأنها أخلاق العبيد ، وأنها من صنع الإنسان ، وأن الإنسان يجب أن يتخطاها ليصبح إنساناً متفوقاً (سوبرمان) :

غير أن هناك فياسوفا لم يذهب هذا المذهب الثوري ، ولم يترع إلى القضاء نهائياً على فكرة الإلزام ، ولكنه مع اعترافه بسيطرة فكرة الواجب على الفرد ، رأى أن من حق الفرد أن يتمتع بشيء من الحرية في استنباط قواعده السلوك التي يلتزمها : هذا الفيلسوف هو « رو Rauh » :

لقد كان « رو » على حق حين أعلن أن أية قاعدة عامة لا يمكن أن تنتظم جميع الوقائع الحسية الخاصة ، وكما أننا لا نستطيع أن نحدد نقطة على خريطة إلا بالنسبة لنقطة أخرى ، ولا نستطيع أن نفرس كلمة في عبارة إلا إذا راعينا سياق الحديث ، وكما أن الطبيب لا يستطيع أن يؤكد مفعول الدواء إلا إذا أدخل في حسابه مزاج المريض الخاص وتطورات مرضه ؛ فكذلك

عالم الأخلاق لا يستطيع أن يغفل من التصرف الإنساني عامل الزمان والمكان (١) ، لأن التصرف في جوهره يحدث في زمان ومكان معينين ، ولا يكفي في السلوك أن نحكم بمشروعيته منطقياً بل يجب أن ننظر إلى إمكان تحقيقه عملياً ، وإلى إمكان انسجامه مع الظروف المحيطة : ومعنى ذلك أنه يتحتم علينا قبل أن نتخذ قراراً ما ، أن نحيط علماً بالحقائق الموضوعية لا في حالنا المعاصرة فحسب ، بل في تاريخها وتطورها كذلك . ولا يقتصر الأمر على ذلك ، بل يجب أيضاً أن نحسب حساباً في الوقت نفسه ، لاختلاف العوامل النفسية التي تحدّد تصرفاتنا . وإذا أدمجنا هذين النوعين من التحولات كل في الآخر وجدنا أننا نحصل في كل حال تعرض لنا على تصرف مبتكر . ويذكرنا ذلك بقول بعض الفلاسفة : أن لحظتين من لحظات التاريخ لا يمكن أن تتشابهما مطلقاً ، فالحياة الأخلاقية بناء على ذلك تنصف بالنسبية المحضة :

ولا يصعب علينا أن نبين أن « رو » قد أغرق هو الآخر في المبالغة : فعدم التطابق التام بين لحظتين من لحظات التاريخ أو من لحظات الحياة ، لا ينفي بتاتاً وجود نوع من التشابه بينهما ، ووجود مقياس مشترك يمكن عن طريقه النظر إليهما . والصفات المميزة للفرد لا تنفي مطلقاً وجود صفات نوعية . ومرور الحوادث خلال الزمن لا ينفي أبداً بقاء آثارها . إن هذا الفيلسوف يدعونا لكي نركز جهودنا على اللحظة الحاضرة ، ويلفغنا في صراحة لأن نتحرر من المبادئ العامة ومن المثل العليا . فبدلاً من أن نخضع لها أفعالنا ، يجب أن نخضعها هي للتجربة . ولا تقتصر النتيجة حينئذ على إعطاء كل امرئ الحق

(١) من هذه الزاوية يمكن اعتبار « رو » من الفلاسفة الذين يمهّدون لوجهة النظر الاجتماعية في دراسة الأخلاق :

في أن يشرع لنفسه واجباته وفق ما يلائم طبيعه واستعداداته فحسب، بل إن الشخص الواحد يصبح في حل من إعادة النظر على الدوام فيما رتب لنفسه من قواعد، ويصبح في حل من أن يهدم في كل لحظة ما انتهى من بنائه في اللحظة السابقة .

ظهر بوضوح أن المذاهب الأخلاقية التي استعرضناها لم تبرز من الحقيقة الأخلاقية - وهي حقيقة مركبة متشابكة - إلا بعض وجوهها . والمتبع لتاريخ الفلسفة يلاحظ العيب نفسه في المذاهب الكبرى التي تتعرض لنظرية المعرفة : فهناك المذهب المثالي ، والمذهب الواقعي ، والمذهب العقلي ، والمذهب التجريبي ، وكلاهما يتعارض بمعضها مع بعض ، لا لسبب إلا لأنها ادعت لنفسها إمكان تفسير المعرفة الإنسانية بالرجوع إلى مبدأ وحيد .

وما حدث بالنسبة للفلسفة النظرية حدث كذلك بالنسبة للأخلاق، فأراد فلاسفة الأخلاق كل بدوره أن يبني قواعد الأخلاق على مبدأ وحيد . فهو أحياناً مبدأ السعادة ، وأحياناً مبدأ اللذة ، وأحياناً مبدأ العقل الخ ... والحقيقة أنه لا يكفي في توجيه إرادتنا أن نرجع إلى قاعدة عامة ، أو أن نحلل بدقة الموقف الخاص الذي نجد أنفسنا فيه ، بل إننا نحتاج إلى الجمع بين هذين الشرطين ، وإلى التوفيق بين مثال أعلى يأتينا من مصدر علوى ، وبين الحقيقة الواقعية التي نعيش في وسطها . ومهمة الضمير الأخلاقى هي أن يكون همزة الوصل بين المثالي والواقعي ، بين المطلق والنسبي بحيث يتحقق للفعل الأخلاقى الثبات الذى يميز كل قانون عام ، والتنوع الذى يلائم ظروف الحياة ويشعر الإنسان بذاتيته وبحريته في التصرف .

- والإلزام الخلقى فى القرآن يقوم على مراعاة هذه الحقيقة المزدوجة: فلنستمع إلى القرآن حين يقول : « فاتقوا الله ما استطعتم » . ألا نلاحظ الصفة الممزة

لهذه الصيغة ؟ إنه لا يقول لنا : اعمأوا ما يترأى لكم أنه الامحسن بحسب
وحى الساعة ، كما أننا لا نرى في هذه الصيغة صفة الامر الصارم الذي لا يقبل
استثناء ولا تعديلا . إن هذه الآية القصيرة لا تترك الحبل على الغارب ، كما
أنها لا تحدد تحديدا صارما عنيضا ، ومع ذلك فقد جمعت بين الانجامين :
وفي هذه الكلمات الموجزة الواضحة يدعونا القرآن لأن نوجه أنظارنا نحو
الله وأن نطيع أوامره ، وأن نعمل ما في وسعنا للتوفيق بين أوامر الله ومقتضيات
الحقيقة الواقعية ، وبذلك تتصل الحلقات التي حاول الفلاسفة فصيحها ، وتحقيق
الارتقاء نحو المثال الأعلى مع مراعاة ما تقتضيه الطبيعة الإنسانية : وإذا
شئت فقل : يتحقق الخضوع للقانون وحرية الإرادة . إن ضمير المؤمن لا
يسمح له بأن يقوم بأفعال غير مشروعة إلا إذا كان أمام ضرورة لا يحصى
عنها ، وفي هذه الحال لا يؤخذ بما فعل ، كما أن الله يصفح عنه إذا أخطأ
عن غير عمد : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم » .
هناك أشياء لم تفصل تفصيلا واضحا وفي هذه الحال قد تخطىء في تفسيرها ،
أو تعريفها . وهذا الاحتمال هو نتيجة طبيعية لإنسانيتنا وحرية الاختيار
والتصرف التي منحناها . وواجب المؤمن هو أن يحاول ، في حال الشك ، أن
يتبين في إخلاص ما ينتق مع أوامر الله ، فإذا أخطأ بعد ذلك فهو ليس بمذنب
مادام قد بذل الجهد الضروري الذي في وسعه .

على أن الأمور إذا اشتبهت علينا فن خير أن نتق الشبهات ، وقال : « لا
الرسول ذلك مستوحيا الآية الكريمة : « ولا تقف ما ليس لك به علم » ،
فقال : « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات . فمن اتقى الشبهة
فقد استبرأ لدينه وعرضه ، وقال كذلك : « دع ما يريبك إلى ما لا يريب » .
فإن الصدق طائفة والكذب ريبة » . ولما سئل الرسول عن تعريب

والشر أجاب : « استفت قلبك ، واستفت نفسك : البر ما اطمانت اليه النفس ،
واطمان لآليه القلب ، والإثم ما حاك في النفس ، وتردد في الصدر وإن أفتاك
الناس وأفتوك » .

١- هذا هو موقف القرآن من الإلزام الحثي : دعوة إلى اتباع القواعد العامة
التي أمر بها الله مع ترك حرية التصرف والاختيار للمرء في نطاق التفاصيل
التي تعرض لنا تبعاً لتغير ظروف الحياة . فلا يدعي القائلون بالاعتقاد في القرآن
أن هناك طريقة واحدة لفهم القاعدة ، وأن هناك طريقة واحدة لتطبيقها ،
وأن هناك طريقة واحدة للتوفيق بينها وبين القواعد الأخرى فالقاعدة منها
بلغت من الدقة والإحكام ترك أحياناً بعض التفاصيل دون تحديد ، وهنا
ويظهر مجال الاجتهاد الشخصي والتفكير المستقل الحر ، والاعتماد على ملكة
العقل التي أودعها الله الناس .

فالمجهود الفردي واجب في نطاق الاعتقاد ، وهو مجهود يجنبه القرآن
ويدعو إليه :

والمخالصة أن القواعد العامة للأخلاق ليست من صنعنا ، بل إننا قد
تلقيناها عن المشرع الأسمى ، ونستطيع أن نستنبطها من كتابه العزيز وسنة
رسوله الكريم ؛ أما الواجبات الخاصة فإننا نكتشفها تبعاً لظروف حياتنا على
شرط ألا نخرج بها عما رسمه لنا المثال الأعلى ، وأن نبذل فيها الجهد لتبيين
وجه الحق والعدل .

الفصل الخامس

مذهب الواجب عند كانت

يمكن النظر إلى آراء أى فيلسوف من ناحيتين . أولا من ناحية ارتباطها بالفيلسوف نفسه ، وحيث نتبع نمو أفكاره وتأثرها بالبيئة التي عاش فيها والمؤثرات التي تأثر بها ، كما نهتم بجميع المسائل التي شغلته بعض النظر عن درجة أهميتها الحقيقية، معتبرين أنها نستحق الاهتمام لمجرد أنها احتلت جزءا من تفكيره وتأملاته في وقت من الاوقات . ومن هذه الناحية يقال عادة إن حياة الفلاسفة ليست شيئا آخر إلا حياة أفكارهم .

وفي الواقع فإن صفة التأمل التي تصطبغ بها حياة هذه الفئة من المفكرين ، تستبعد الاهتمام بما اعترض حياتهم من حوادث مادية ومغامرات عاطفية ، كما هي الحال بالنسبة للشعراء وكتاب القصة : ولذلك لا تصلح حياة الفيلسوف لأن تكون موضوعا لقصة سينمائية كذلك التي ظهرت عن شعراء من أمثال بيرون أو فنانون من أمثال تولوز لوترك وفان جوخ .

ولم تكن هناك حياة أكثر انتظاما وبعدا عن صخب الدنيا وإمعاها في التأمل الفلسفي من حياة كانط : وقد ظهر صدى هذه الحياة الصارمة بوضوح في فلسفته وخصوصا في مذهبه الأخلاقي : ويبدو أن تصرفات الفلاسفة في بعض المواقف تلقى ضوءا على طبيعتهم الخلقية التي تظهر بدورها في مذاهبهم وآرائهم : ومن قبيل هذا ما قيل من أن انخراط « ديكارت » في سالك الجندية في مرحلة الشباب له علاقة بطابع الجرأة وتحدى الأفكار التقليدية الذي

ظهر في فلسفته . كما أن رفض « سينتوزا » إيراث كبير جاءه من أحد أقرابه يدل على النزعة التصوفية التي اصطيف بها مذهبه . وبالمثل فقد أظهر « كانط » أثناء دراسته في جامعة كونيغزبرج (مسقط رأسه) ، ولما شديدا بدراسة اللغة اللاتينية وآدابها ، وظهر فيما بعد أن سبب ذلك إعجابه بفكرة الواجب والنظام التي اصطيفت بها الحضارة الرومانية .

ولد كانط في عام ١٧٢٤ ، واشتغل في سن الثانية والعشرين بإعطاء دروس في الفلسفة لأبناء الأسر الثيلة في بروسيا الشرقية : واكتسب من اختلاطه بتلك الأوساط خبرة كبيرة ، كما عرف عن كثب ما أطلق عليه نيتشه فيما بعد اسم « أخلاق السادة » : ولكن كانط لم يطأ طيء الرأس أمام هذه الأرستقراطية ، بل كانت آراؤه في الأخلاق رد فعل ضدها ، وصارت فكرة احترام الكرامة الإنسانية أساس مذهبه الأخلاقي . ومن العجيب أن كثيرا من تلامذته أبناء النبلاء قد تأثروا عمليا بفلسفته ، وكانوا في طبيعة من ألغوا نظام رق الأرض Le servage في مقاطعاتهم :

وظل كانط طوال حياته أستاذا للفلسفة : أما عن تفضيله لحياة العزوبة فيمكن تفسيره بالوجوع إلى بعض صفحات كتبها عن الزواج في مؤلفه « مبدأ القانون Doctrine de droit » إذ ذكر أن الزواج ليس إلا تعاقد بين إحساسين أو عاطفتين ، وكان لا يعترف بإمكان الاتحاد الروحي عن طريق الزواج Communion spirituelle .

وقد عرف كانط المجد في حياته ، وكان الناس يحججون إلى كونيغزبرج لزيارته . واسكنه أيامه الأخيرة شابتها مرارة وحسرة لما تعرض له كتابه

« الدين في حدود العقل » (١) من اضطهاد حكومة فردريك غليوم الثاني، وقد رد كانط على هذا الهجوم بقوله : « يستطيع الملك أن يتحكم في مصري ، ولكنه لا يستطيع أن يرغمني على إنكار ضميري واعتقادي الداخلي » . وتوفي في عام ١٨٠٤ بعد فترة من الشيخوخة المجدية وبعد أن ظل يعاني مكرات الموت مدة طويلة .

ثانيا : أما الناحية الثانية التي يمكن أن ندرس منها آراء الفيلسوف فهي ناحية صلتها بالإنسانية ، وناحية الأثر الذي تركته كمنهج من المذاهب ، وبيان إلى أي حد كان هذا المنهج هدمًا لمذاهب السابقة، وإلى أي حد اتخذ نقطة بدء لمذاهب أخرى جديدة .

وقد عالج كانط في فلسفته أربع مسائل أو مشكلات فلسفية أساسية :

١ (طبيعة المعرفة . ٢ (الأخلاق . ٣ (الدين . ٤ (طبيعة الشعور الجمالي ومعني التطور البيولوجي .

وكانت آراؤه حول هذه المسائل جميعا تنسم بطابع الجرأة والجلدة ، حتي أنها اعتبرت نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة بل في تاريخ الفكر الإنساني . فمثلا فيما يتعلق بطبيعة المعرفة تنضح أصالة كانط لا فيما وصل إليه من نتائج فحسب - وهذه النتائج لا يستطيع أحد أن ينكر قيمتها - بل تنضح هذه الأصالة على الخصوص في طريقة معالجته للمشكلة . فقد كان الفلاسفة الذين سبقوه ، باستثناء بعض فلاسفة الإنجليز ، ينشئون مذاهبهم الفلسفية مستعينين بمبادئ Concepts لم يجدوا ضرورة لمناقشة الأصل الذي نبعت منه ، ولا

إلى حد يمكن أن نبيح لأنفسنا استخدامها في هذا المعنى أو ذاك. وينطبق هذا على ديكرت، وسبينوزا، ومالبرانش، وليبنز من فلاسفة العصر الحديث، كما ينطبق على المدرسين وفلاسفة العصر القديم . أما كانط فقد رأى من الضروري أن يبحث أولاً كيف نشأت هذه المبادئ التي نستخدمها في تفكيرنا ، وإلى أى حد يمكن أن نبيح لأنفسنا استخدامها . ومعنى ذلك أنه أراد أن يدرس أولاً طبيعة العقل قبل أن يتكلم في ثمرات هذا العقل.

وليس هنا مجال الاستطراد في الكلام عن آراء كانط في المعرفة ، ولذا فإننا نكتفى بهذا للتدليل على طابع الثورة على القديم في فلسفته بوجه عام .
وننتقل الآن إلى الكلام عن مذهبه الأخلاقي :

مذهب كانط في الأخلاق :

يمكن القول إن الأصل الذي نبع منه مذهب كانط في الأخلاق ، كما نبعت منه نظريته في المعرفة ، هو ثورته ضد « الدوجماتية » أو المذهب التعسفي Dogmatisme ، الذي يريد أن يبنى نظرياته على مبادئ أو عناصر غير قابلة للنقد أو التفنيد .

وقد اتجه في الأخلاق ، في بادئ الأمر ، اتجاها متأثراً بجان جاك روسو ، وإن كان مذهبه النهائي في الواجب والأمر الحتمي يختلف اختلافاً كبيراً عن مذاهب العاطفة . وهو يدين لجان جاك روسو على الخصوص بتلك الفكرة التي تقول إن قيمة الإنسان ليست في وضوح ذكائه فحسب ، بل أيضاً في نبل عاطفته وعمق شعوره الروحي . وقد بنى على هذه الفكرة مبدأ لم يفارقه طول حياته هو مبدأ الكرامة الإنسانية وعتراز المرء بشخصيته

كإنسان . ويبدو في هذه السطور التي كتبها بنفسه ما اكتسبه من قراءة مؤلفات روسو: (١)

« كنت بطبيعتي نهما للعلم أسمى بتلهف وشوق إلى المعرفة ، وكنت أعتقد أن شرف الإنسان يقدر بما يكتسبه من علم ، ولذلك كنت احتشم العوام الجهلاء . ولكن روسو أعادني إلى التوازن ، وعلمني كيف أهمل المجد الزائف ، وكيف أجعل من القيمة الأخلاقية الأساس الذي أقدر به الكرامة الحقيقية للنوع الإنساني : وإني أعتبر روسو نيوتن النظام الأخلاقي ، إذ أنه اكتشف في العنصر الأخلاقي ، أهم عامل يكون وحدة الطبيعة الإنسانية ، مثلما اكتشف نيوتن المبدأ الذي ربط بين جميع قوانين الطبيعة الفيزيكية . وأضاف كانط إلى ذلك قوله : « إن روسو هو صاحب فكرة أن الإرادات الإنسانية تستطيع بل يجب أن يؤثر بعضها في بعض ، وأن الناس يجب أن يعملوا على تبادل الثقافة . وحينئذ لا تكون الفضيلة متمثلة في الكمال الفردي ، بل في مقدار ما يكونه المرء مع الآخرين من علاقات طيبة . » وختم كانط تعليقه على هذه الفكرة بقوله : « يجب أن تتكون جمهورية للإرادات : »

وكانت فكرة كانط في ذلك الحين ، أي حوالي عام ١٧٩٢ ، وكما ظهرت في كتبه بعنوان « ملاحظات على الشعور بالجمال وبالرعدة » ، (٢) ،

(١) بهذه المناسبة يروي كانط أنه شذ يوما عن ميعاد نزهته اليومية، وكان هذا اليوم هو الذي استلم فيه كتاب إميل أو الترية لجان جاك روسو.

(٢) Observations sur le sentiment du beau et du sublime.

هي أن أحكامنا الخاتمة تقوم على العاطفة ، وقد عرف العاطفة الخاتمة بأنها
« الشعور بجمال وكرامة الطبيعة الإنسانية. »

الانتقال من العاطفة الى الواجب

ومع ذلك فقد كان يخامرهم شعور بأن العاطفة وحدها لا تكفى كقاعدة
للأخلاق ، ولذا فإنه أضاف في هذا الكتاب نفسه ، إن الفضيلة الحقيقية
لا يمكن أن تقوم إلا على مبادئ principes ، وأن هذه المبادئ كلما
كانت عامة universels ، كانت الفضيلة أكثر نبلا وسموا .

وهنا نستطيع أن نلمس عنصرا سوف يصبح أساسيا في مذهبه الأخلاقي ،
ولا يفارقه طول حياته . ويتلخص هذا العنصر في الاعتقاد ، بتفوق المبدأ
الأخلاقي الموجه للنشاط الإنساني على جميع القوى والملكات الأخرى عند
الإنسان .

وقد بدأ هذا الموقف الجديد من الأخلاق يتضح ويتأكد منذ عام ١٧٧٠ . ففي
ذلك الوقت بالذات بدأ الفيلسوف في أبحاثه في طبيعة المعرفة ، تلك الأبحاث
التي توجت بمؤلفه الخالد « نقد العقل الصرف » . (١) واستطاع من خلال
هذه الأبحاث أن يضع مبدأ الفصل بين « التجربة » ، « العقل » وبين « المادة »
« الشكل » وأن يعترف للعقل وحده بشرعية إضفاء العمومية
l'universalité على معارفنا . وما لبث أن طبق هذا الفصل في مجال
الأخلاق ، وأدى به ذلك إلى إعلان نظريته المشهورة وهي « أن مبادئنا

الأخلاقية يجب أن تؤسس لا على التجربة ، ولا على العاطفة بل على العقل
الصرف . فالعقل يصدر بذاته أحكاما ثابتة ، وهذه الأحكام لا تستنبط
من الأحكام السابقة ، كما أنها لا تستقرأ من التجربة ، ولكنها لا تنفصل عن
طبيعة « الذات العاقلة » . هذا هو مجمل الطابع الشكلي formel للأخلاق
عند كانط ، وهو يتصل بفكرة رئيسية في مذهبه ، ونعني بها فكرة تحديد
العلاقة الداخلية بين السلوك أو العمل وبين القانون . فهذه العلاقة في نظره
لا يمكن أن توجد إلا إذا كان القانون شكليا صرفا ، أى مستقلا استقلالا
تاما عن التجربة . « فالمبادئ التجريبية » كما يقول في كتابه (ميتافيزيقا
الأخلاق) (١) لا يمكن مطلقا أن تكون أساسا للقوانين الأخلاقية . » (٢)
وهذه الفكرة الرئيسية عند كانط تتعارض تماما مع الفكرة القديمة التي كانت
تربط الأخلاق بمبدأ السعادة ، وكانت تبعا لذلك تجعل السلوك مرتبطا باعتبارات
تهدف لتحقيق الصالح الفردي أو الجماعي ، وكانت تعتقد أن هذا الصالح
قد فرضته التجربة :

وقد استعرض كانط في مرحلة من مراحل تفكيره الفلسفي بعض الآراء
التطورية ، وكتب في هذا الموضوع كتابا بعنوان « التاريخ العام للطبيعة » . (٣)
وانتهى من بحوثه في هذا المجال إلى فكرة تشاؤمية عن الطبيعة الإنسانية

(١) Etablissement de la métaphysique des Mœurs

(٢) « Des principes empiriques ne peuvent jamais fonder
des lois morales.

(٣) L'histoire Universelle de la Nature

وكان يردد ، تأييدا لفكرته هذه ، عبارة قالها الامبراطور فردريك الثاني ردا على تناؤل أحد أتباعه المدعى « سولزر Sulzer » : « يا عزيزي سولزر ، لك لا تعرف إلى أى جنس ملعون ننتسب نحن البشر . . وكان يسترعي نظره ويتألم على الخصوص من قسوة الناس وإذائهم بعضهم لبعض في علاقاتهم اليومية . ولكنه كان يتعزى عن ذلك بما كان يأمل فيه ويتطلع اليه من أن الإنسان - من خلال آلامه وأفعاله الشريرة - يسير بطريقة لا شعورية نحو تحقيق خير البشرية ، هذا الخير الذى هو فى الواقع ثمرة نشاط الذات العاقلة . كما أنه كان يرجو ، أو كان يصور لنفسه تفنن الإنسان وإتقانه لوسائل الدمار كما لو كان وسيلة أو خطوة ضرورية تؤدي فى النهاية إلى إجباره على السلوك وفقا لقوانين العقل وحده . وفى ذلك ما يذكرنا بكلمة قالها « فوفنارج Vauvenargues » ، وهى أن « العواطف الجامحة هى التي علمت الانسان العقل » : (١) وهذه الغاية التي كان كانط يرجو أن تصل إليها الإنسانية يوما ما لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق اتحاد حر بين أناس أحرار ، وكان يرجو أن يتم هذا الاتحاد لا بين الأفراد فحسب ، بل بين الدول كذلك : وهنا نستطيع أن نقول إن كانط كان من أوائل المفكرين الذين فكروا في إنشاء جمعية للأمم تتبادل فيها الآراء ، وتتعاون فيها على حل مشكلاتها .

نعود الآن إلى آراء كانط فى « ميتافيزيقا الأخلاق » فنجد أنه يقول :
« لما كان الناس يصدرون أحكاما على التصرفات الخلقية التي تحدث فى

(١) Les passions ont appris aux hommes la raison.

الحياة العادية ، فإن المسألة التي يتعين على الفلاسفة بحثها هي معرفة المبادئ التي تصدر عنها تلك الأحكام ، ومحاولة إرجاع هذه المبادئ ، بعد التعمق في حقيقتها ، إلى مبدأ أساسي وحيد : وقد اتخذ مسترطاط مادة لتحليلاته الفلسفية الآراء العامة الشائعة عن الأشياء ، وحاول أن يستخلص منها تعاريف ذات صبغة عامة : ولكن هذا الطريق لا تكفي - كما يقول كانط - فن المعروف أن علم الفلك لم يكتب بالقوانين التي أعلنها « كبلر Kepler » والتي استخلصها مباشرة من الملاحظة ، ولكن هذا العلم تكون منذ اليوم الذي عني فيه « نيوتن » بإرجاع هذه القوانين التجريبية إلى مبدأ عام مستخلص من الخواص الجوهرية للمادة : فلا بد للفيلسوف من أن يقوم بعمل مماثل في محيط الأخلاق.

وما أن انتهى كانط من إعلان هذا المنهج حتي بدأ في تطبيقه على دراسة الأخلاق في مؤلفه الكبير « نقد العقل العملي » ، (١) (١٧٨٨) وجعل هدفه الأساسي العثور على المبدأ الذي يستخذه عقل الإنسان العملي (أي الذي يستخذه الإنسان في نشاطه العملي) بدون أن يشعر . فاستعرض (أولاً) معطيات الحقيقة الخلقية، (ثانياً) القانون الذي تؤكد أو تثبت حقيقته هذه المعطيات (ثالثاً) الملكة التي تتصرف أو التي تسيطر على نزعات الإنسان وفقاً لهذا القانون .

فالضمير الأخلاقي العادي - كما يقول كانط - يلاحظ بوضوح أن القيمة الخلقية لتصرف ما لا تتوقف على نتائجه الخارجية ، بل على الإرادة

الداخلية التي أوحى بهذا التصرف ، أو التي انبعث عنها هذا التصرف :
ومن هذه الملاحظة يمكن أن نستخلص أن السلوك لا يكون أخلاقيا إلا إذا
انبعث عن الواجب أو عن الاحترام للقانون الأخلاقي في ذاته . ويتبع عن ذلك
أيضا أن الخضوع للتقاليد أو العادات la coutume وإلى تجارب الماضي ،
مهما بلغ سموها . لا يضمن على السلوك صفة الخلقية . وحيث لا يمكن أن تصدر
الأخلاق أو تستمد من التبعية للسلطة Subordination . وهنا نجد أن كانط
قد فصل بين مجال الأخلاق ومجال الخضوع أو الطاعة السايية للتعاليم الدينية .
ونستطيع أن نلاحظ أن كانط قد مهد لهذه الفكرة حين ذكر في مؤلفه الأول
« نقد العقل الصرف » : أن الواجب هو أن ننظر إلى بعض الأفعال على أنها
تعاليم مقدسة لأننا نشعر بصفقتها الملزمة داخليا ، لا أن نعتبرها ملزمة لأننا
ننظر إليها على أنها تعاليم مقدسة » . كما أعلن كانط في هذا الكتاب نفسه
أن الله ما دامت حقيقته تظل مجهولة لنا ، فلا يمكن أن نتخذ أساسا للأخلاق .
وكذلك فإن الأخلاق لا يمكن أن تنبعث عن الشعور ، لأن الشعور تجريبي
empirique أناني بالضرورة ، ويؤول في نهاية الأمر إلى فكرة السعادة وهي
فكرة مضادة للأخلاق في رأى كانط .

أما مقياس الأخلاق في نظر كانط فهو ذاتية الإرادة autonomie (٢)
ومعنى هذا الاصطلاح هو « مقدرة الإرادة على أن تكون قانونا لنفسها » .

(٢) أدخل دوركيم هذا العنصر في تحليله للظاهرة الأخلاقية . أنظر
كتابته « التربية الأخلاقية » ، الذي قمنا بترجمته بتكليف من وزارة
التربية والتعليم .

ويزداد وضوح هذا المعنى بمقارنته بالمعنى المضاد وهو خضوع الإرادة لغيرها
Hétéronomie ، ومعناه أن يقبل الإنسان أن يتصرف لباعث خارج عن
إرادته ، وهذا التصرف يمثل اللا أخلاقية في نظر كانط :

هذا القانون الداخلي ، قانون الإرادة الذاتية — وهو قانون يحتمه العقل
العملي — يصادف بلا شك عقبات في تفوسنا ، وذلك بسبب طبيعتنا الحسية
الظاهرية Phénoménale ، التي لا يمكن أبدا أن تكون عقلا خالصة
ولمذا السبب فإن كانط يطاق عليه إسم الأمر المطلق أو « الأمر الحتمي
Impératif catégorique » . وهو بهذه التسمية يعارض أصحاب مذهب
السعادة ، إذ أن هؤلاء حينما يتكلمون عن الأوامر الخلقية فإنما يتكلمون عن
« أوامر احتمالية impératifs hypothétiques » - حسب تعبير كانط - أي
أوامر تكون مرتبطة بتحقيق هدف معين .

والنتيجة الأساسية التي تستخلص من هذا المذهب هي أن : أن الواجب
يتطلب من الفاعل أن يتجرد من كل غرض ذاتي ، ومن كل سعى وراء لذة
أو متعة مباشرة .

والآن ما هو محتوى أو مضمون هذا القانون الأخلاقي ؟ وما الذي يتطلبه
منا لكي نكون ملتزمين له عاملين بمقتضاه ؟

يجيب كانط على ذلك بقوله : إن هذا القانون يتطلب منا شيئا واحدا :
أن نحترم ذاتية الأفراد الآخرين ، ونذكر دائما أن لهم كرامة يحرسون
عليها كما نحرس نحن على كرامتنا .

ويشعر عن هذا المبدأ الأساسي مبدأ فرعيان : الأول صاغه كانط في « .يتأفينا الأخلاق ، وهو يقول : « تصرف دائماً على أساس أنك تستطيع أن تجعل من حكمته تصرفك قانوناً عاماً » . أما المبدأ الثاني : « تصرف إزاء أى شخص آخر على أساس أنك لو فرضت نفسك في مكانه وهو في مكانك ، وظلت الظروف كما هي ، فإن الباعث الذي الذي دفعك على هذا التصرف يظل محتفظاً بقيمته التي كنت تراها أثناء تصرفك - ولا يكون عنك أخلاقياً إلا إذا استطاع أن يصمد أيام هذا الاختبار : »

ومن أمثلة تطبيق المبدأ الأول التي يذكرها كانط أننا يجب ألا نكذب، لأننا إذا جعلنا من مبدأ الكذب مبدأ عاماً فإن ثقة الناس بعضهم في بعض تنهار تماماً . ونحن لا نستطيع أن نجد لدى أحد من الفلاسفة الذين سبقوا كانط من أمثال ديكارت أو سبينوزا أو ليبنتز مثل هذا التقدير لقول الصدق وامتحان الكذب : بل إننا نجد في بعض كتابات سبينوزا (في رسالة السياسة *Traité politique*) نوعاً من المدح للطريقة المكيافيلية . ومن هنا يبدو لنا كانط أحد المؤسسين للأخلاق الاجتماعية .

ويحرص كانط على أن يميز مبدأه الثاني عن القاعدة المشهورة التي جاءت في الإنجيل وهي : « لا يكن سلوكك مع الغير بما لا تحب أن يسلكه معك » . فهذه القاعدة تبدو له صادرة عن الأنانية . أما مبدأ كانط فمعناه أن نتصرف على أساس أننا نعامل الإنسانية دائماً - سواء في ذاتنا أو في ذات الغير - على أنها غاية ولا ننظر إليها بتاتا على أنها وسيلة . ولكننا هنا يمكن أن نتساءل : كيف أستطيع أن أعامل الآخرين كما لو كانوا غاية دون أن

أهبط بنفسه فأجعلها وسيلة ؟ يقول كانط إن هذا ممكن لو اتحدت الإرادات جميعا وكوفت ما سماه «بسلطان الغايات Le Règne des fins» ، وحيث أنه يصبح معنى الحياة الأخلاقية بالنسبة لكل شخص منا هو أن يسمو بضميره من نطاق القردية إلى نطاق العمومية .

ولما كان الخضوع للقانون الأخلاقي ناتجا ، في نظر كانط ، عن الإرادة العاقلة ، فإن هذا يتضمن وجود شرط أساسي كرس له كانط دراسة طويلة ونعني به الحرية .

والحرية - كما يقول - لا تتصل بنطاق التجربة ، ولا بنطاق العالم الذي يسمو على الحس ، وإنما هي تتصل بالعقل . وقد بلغ من تمجيده لفكرة الحرية أن بعض أتباعه ، وخاصة فلاسفة الكانطية المحدثين ، جعلوا منها مقولة من مقولات الفكر كالزمان والمكان . والحقيقة أن اعتقاد كانط في الحرية ، واعتقاده في وجود الله وفي خلود الروح - هذا الاعتقاد تسكون لديه عن طريق نوع خاص من الإيمان عرفه بأنه «حالة خاصة من حالات العقل تجعله يقبل ويوافق على أشياء تستعصى علينا معرفتها» .

...

هذه ، باختصار ، هي آراء كانط في الأخلاق . وقد وجه كثير من المفكرين والفلاسفة الذين أتوا بعده عنايتهم لدراستها ، ومن أمثال هؤلاء شوبنهاور ، وهيجل ، وهوفدنج ، ورنوفيه ، وإلى جانب ما أثارته من إعجاب وحماس ، فإنها قد تعرضت أيضا للنقد (١) . من ذلك أن كانط

(١) أثرنا نقدا لفكرة الألزام عند كانط عند كلامنا عن الألزام الخاقى

قد انتقل بطريقة تعسفية من نطاق المذهب العقلي *rationalisme* إلى نوع من الحتمية أو الصرامة الأخلاقية *rigorisme éthique* ، فقد أراد أن يطبق الصرامة التي ألزم بها نفسه وتصرفاته على الإنسانية عامة . كما تساءل النقاد ١٤ إذا كان لكانط الحق في أن يكتفى في تأسيسه للأخلاق بأن يطلب إلينا أن ننظري على قوائنا ونختبر ضمائرنا وحدها ، وإذا لم يكن من المستحسن أن يضيف إلى ذلك ملاحظاته لمظاهر الحياة الإنسانية كما تبدو من خلال التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع ، ويحاول أن يستخلص منها مبادئ عامة موجهة للإنسانية .

ومهما يكن من شأن هذه الانتقادات وأهميتها فإن الإنسانية في مظهرها الجماعي قد استخلصت من مذهب كانط في الأخلاق آراء على جانب كبير من الأهمية نذكر منها :

١ — أن الأخلاق شيء مستقل تماماً عن اللاهوت وعن التسلمدين ، وأن أساسها الحقيقي يكمن في طبيعة العقل العملي للإنسان :

٢ — أن الأخلاق لا تنتج إلا عن الإرادة المتمتعة بحريتها ، المتحررة من أي مؤثر أو سيطرة أو تبعية خارجية .

٣ — أن الواجب يجب أن يكون مستقلاً عن كل غرض فني ، ومعنى ذلك احتقار الأخلاق النفعية أو المبادئ التي تبحث عن السعادة .

٤ — أن القانون الأخلاقي يتخطى نطاق فردية الإنسان ويطلب إليه أن يتبر نفسه مواطناً في مملكة الإنسانية ، وأن ينتشر تبعاً لذلك إلى هذه الإنسانية كغاية ولا يتخذها أداة كوسيلة .

هذه الآراء قد دخلت بلا شك ضمن تراث الانسانية الروحي ، كما يدخل المصل في جسم الإنسان فيكسبه مظهراً جديداً ويبعث فيه النشاط والأمل . وقد ظهر على ضوءها أن من الممكن أن يكتسب الإنسان الصفة الحاقية ، ويحيط نفسه بسياج متين من المبادئ الأخلاقية دون أن يستتبع ذلك انتماءه لعقيدة أو ديانة منزلة ، كما أنها أظهرت - كما قلنا من قبل - الطابع الاجتماعي للاخلاق بعد أن كانت تقتصر من قبل على تعريف الإنسان بواجباته نحو نفسه ونحو الله .. وأخيراً فإنها غدت فبراسا لكثير من رجالات الدولة إذ أنهم استوحوا منها فكرة احترام الكرامة الإنسانية والتضامن لتحقيق الواجب الذي تفرضه الوطنية ، كما استوحوا منها فكرة الأنظمة التي تضعف من شأن الأنانية لتعلي مبدأ التعاون بين الأفراد وبين الدول .

الفصل السادس

الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الانسانية

عند برجسون

يعد برجسون أحد الفلاسفة العظام ، إن لم يكن أعظم فيلسوف ظهر في النصف الأول من القرن الحالى . فقد عالج المشكلات الفلسفية التقليدية والعويصة - كمشكلة الزمان - والذاكرة وعلاقة الجسم بالروح - عالج هذه المشكلات وغيرها فى ضوء منهجه الحدسى ، فأبرز عمق أبعادها وغير بذلك اتجاه الفكر الفلسفى الذى كان سائدا فى فرنسا بل وفى أوروبا .

فند أكثر من خمسين سنة كانت الطريقة النقدية « الكانطية » ، بما تستند إليه من الرقابة الصارمة على أسس المعرفة ، والمصطلحات المجردة المحكمة كانت هذه الطريقة تسيطر على عقول أساتذة الفلسفة ورجال الفكر والسياسة . ولكن برجسون واجه هذا الموقف دون أن يخشى الخزيمة أمام صرامة ذلك المذهب الكانطى الذى أصدر « أمرا حتميا » بوضع قواعد محددة للتفكير . وكان غرض برجسون تحرير الميتافيزيقا من ذلك الجمود الذى جعل الناس يعرضون عنها وإكسابها حيوية تحييها إلى النشوء . وتغريبها إلى الأذهان . وكان دليل نجاحه فى تلك المحاولة ، ذلك الاقبال المنقطع النظير الذى صادفته محاضراته فى « الكوليج دى فرانس » والذيع الواسع السريع لآرائه وتحليلاته فى الأوساط الفلسفية فى العالم أجمع .

فبينما كان الفلاسفة ، منذ القرن السابع عشر ، واقعين فى معظمهم تحت تأثير المبادئ « الفيزيقية الميكانيكية physico - mécaniques » ، أظهر

برجسون ميلا واضحا نحو ربط فلسفته بعلوم الحياة ، واسترحي آراءه وتأملاته من البيولوجيا . ففهم الحياة واعتبرها على أنها حاملة للفكر أو الروح L'esprit : ولم ينحس الرجوع إلى ملاحظة شعوره الخاص (وهو المعروف بطريقة التأمل الباطني) في الوقت الذي دعا فيه الآخرون إلى الملاحظة الخارجية الموضوعية ؛ وذلك ليكتشف في هذا الشعور ما يلقي الضوء على المسائل الميتافيزيقية الذي استعصى حلها ، وكان يؤمن بأن القيمة الحقيقية للفلسفة هي أن تعود بالفكر إلى بحث ذاته :

وتجلت عبقرية برجسون في أنه استعار من الشعر بعض أدواته وتعبيراته الشعرية ، واستطاع أن يوفق في إعجاز بين قوة الشعر في شحن العاطفة ، وبين الدقة العلمية التي لا يستطيع العقل الدارس للعلوم أن يحيد عنها . وعن طريق التشبيهات البارة الأصيلية التي كانت تنصاع له استطاع أن ينقل إلى شعور الغير الآراء التي يكتشفها في شعوره الخاص والتأثير التي يحصل عليها من تجربته الذاتية . وتجمع من كل ذلك أسلوب فلسفي فريد ، يبتعد كل البعد عن الإغراب والغموض ويزود القارئ بمتعة مزدوجة من عمق الفكرة ، ورشاقة العرض .

ولم يكن برجسون فيلسوفا كبيرا وكاتباً عظيماً فحسب ، بل كان أيضاً صديقاً وفياً للإنسان وللإنسانية فعمل بما وسعه جهده على الوصول إلى وحدة الفكر ووحدة المثل ، وكان يعتقد أن هذه الوحدة يجب أن تسبق وحدة التنظيمات السياسية والاقتصادية . وكان يؤمن بأن اتجاه الحياة من أبسط صورها إلى أعقد مظاهرها هو في جوهره اتجاه روحى ، ولذا فإن تطور الجنس البشرى سينتهى إلى حالة أعظم ارتقاء من الناحية الروحية : ومن الغريب أنه كان يعبر عن هذه الآراء ويدافع عنها في وقت كان العالم

لا يشغل فيه إلا بالمادة، ويقل فيه اهتمامه بحياة الفكر والتأمل، وكانت الحضارة الانسانية تبدو وكأنها تعيش على تراث الماضي من الناحية الفكرية، بينما كان اليأس والحرمان وويلات الحرب تشل العقول عن الإنتاج الفكرى الخصب .

فى غمرة هذه الظروف والمحن القاسية كان برجسون وحده يتألق، وكان عقله يشع بالأفكار التى تمهد لعصر جديد، تعود فيه البشرية إلى الإيمان بسيادة الفكر وسيادة المثل الإنسانية الخالصة .

ولنحاول الآن أن نتتبع التحليل الذى انصرف اليه برجسون ليستخلص عناصر مذهبه من مصدرى الأخلاق والدين .

يبدأ برجسون تحليله من ملاحظته أننا نخضع فى سلوكنا لآراء آبائنا ومعلمينا . ويتساءل هل هذا الخضوع يحتمه مجرد كونهم آباء أو معلمين، أو يأتى من كونهم يمثلون سلطة نشعر جميعا بوطأتها ونستطيع أن نطلق عليها اسم سلطة المجتمع .

ثم يشبه المجتمع بكائن حيوى تتحد خلاياه بوشائج قوية، ويعتمد بعضها على البعض الآخر، فى نوع من التدرج المحكم الذى يجعل كل خلية بطبيعتها تخضع لنظام قد يتطلب منها التضحية وذلك فى سبيل صالح المجموع . وهو يشير إلى أن المقارنة بين الكائن الحى وبين المجتمع ليست كاملة، فالكائن الحى يخضع لقوانين حتمية على حين أن المجتمع يتكون من إرادات حرة . غير أن هذه الإرادات - كما يقول - بمجرد أن تنتظم فى سلوك المجتمع، فإن التشابه بين المجتمع والكائن الحى يصبح كاملا . وتقوم العادة فى المجتمع بنفس الوظيفة التى تقوم بها الضرورة الحتمية عند الكائن الحى .

ويستخلص برجسون من وجهة النظر هذه أن الحياة الاجتماعية عبارة عن مجموعة من العادات المتأصلة في نفوس الأفراد لتلبية حاجات الجماعة . وبعض هذه العادات أمرة ، ولكن أغلبها عادات تعبر عن الطاعة والخضوع سواء أكان هذا الخضوع لشخص يأمر بتفويض من الهيئة الاجتماعية ، أو للمجتمع ذاته . وكل عادة من هذه العادات تمارس نوعاً من الضغط على إرادتنا . ونحن نستطيع أن نتخض منها إلى حين ، ولكنها تجذبنا كما يحدث لبندول الساعة حين يبتعد عن الخط العمودي . وذلك لأن في انحرافنا ما يوحى بأن فكرة النظام الاجتماعي قد اضطربت ، وأن هذا النظام لابد أن يعود إلى الاستقرار .

وبخلاصة القول أن هذه العادات الاجتماعية تشعرنا بفكرة الالتزام :

وقوة الالتزام كبيرة جداً لدرجة أننا نشعر أو نخيل إلينا أن هذا الالتزام من طبيعة أخرى غير طبيعة الالتزام الذي تفرضه عادة فردية . وإذا كان كل منا يلبي بطريق مباشر أو غير مباشر نداء ضرورة اجتماعية ، فإن هذه الضرورات جميعاً تصبح متأسكة وتكون وحدة لا تتجزأ . وقد تكون بعض الالتزامات نافذة إذا نظر إليها على انفراد ولكن ارتباطها بالمجموعة يضفي عليها قوة تبعث من ساطة الالتزام الاجتماعي بأكمله :

فالجمعي يشد من أزر الفردى ، ولا يلين الفرد حين يتردد أمام أحد الواجبات الفردية أن يتمثل أمامه الصيغة العامة « إنه الواجب » وفي ذلك ما يكفل الانتصار وابعاد روح التردد :

القانون الطبيعي والقانون الأخلاقي :

ثم يناقش برجسون قول بعض الفلاسفة إن الفرق بين القانون الطبيعي

والقانون الأخلاقي فرق أساسي . فهم يقولون إن القانون الطبيعي « يقرر »
أما القانون الأخلاقي فإنه « يأمر » ، ونحن نستطيع أن نتخلص من هذا
الأمر . وإذا كان القانون الأخلاقي « يلزم » إلا أن هذا الالتزام ليس ضرورة
حتيية لابد من جلبوها . أما القانون الطبيعي فلا سيال إلى التماس منه
inéluctable وإذا شد عدد من الظواهر عن القانون فعنى ذلك أننا تسرعنا
في إعلان هذا القانون وفي صياغته ، ولا بد أن هناك قانونا آخر هو الصحيح
بحيث تنطبق أحكامه على جميع الظواهر التي تنطوي تحته :

ومع اعتراف برجسون بهذا الفرق الأساسي إلا أنه يقول إن هذا التمييز
لا يتضح للغالبية العظمى من الناس . فالقانون في نظرهم سواء أكان طبيعيا
أم اجتماعيا يعبر عن « أمر » . وهناك نظام للطبيعة تعبر عنه القوانين ،
والظواهر لا بد أن « تخضع » لهذه القوانين حتي تسير وفق هذا النظام ؛
وإذا كان القانون الطبيعي يظهر لنا في شكل « أمر » تخضع له الظواهر ، فإن
الأمر الأخلاقي يظهر لنا بالمثل على أنه قانون طبيعي . فكل من الفكرتين التي
نكونها عن كل من القانونين تستعير من الأخرى بعض خواصها . فالقانون
الطبيعي يستعير من القانون الأخلاقي صفة الأمر وإخضاع الظواهر ،
والقانون الأخلاقي يستعير من القانون الطبيعي صفة الالتزام والحتمية وعلى
ذلك يتخذ أى خرق للنظام الاجتماعي صفة السلوك المنافي للطبيعة ، ويبدو
لنا أنه شذوذ يذكرنا بشذوذ المسخ عن المخلوق الطبيعي .

الفرد في المجتمع :

ويحلل برجسون بعد ذلك فكرة الالتزام الاجتماعي ، ويلتصق إذا كان
وراءها فكرة دينية . إن فكرة العقيدة الدينية سواء أكانت اجتماعية من

حيث نشأتها أو من حيث ظروف انتشارها تؤكد لنا أمرا واحدا وهو أنها تلعب دورا هاما في حياة المجتمع . وهذا الدور ذو طبيعة مركبة ، ويختلف بحسب الأزمنة والأمكنة . ولكن الدين على حال ، في مجتمع كمجتمعنا يقوى ويشد أزر المطالب الملحة للمجتمع ، ويمكن أن تمتد وظيفته إلى أبعد من ذلك . فمن المشاهد أن المجتمع يفرض عقوبات قد تقع على الأبرياء وقد تخطيء المذنبين ، وميزان العدالة الانسانية لا يقدر كما يجب الحسنات والسيئات . وعلى ذلك فالدين يضع أمامنا نموذجا تحاول نظمنا وقوانيننا أن تقترب منه على قدر المستطاع . ويمكن تشبيه ذلك بالمثل عند أفلاطون فهي تطلعا على الحقائق الكاملة التي لا نشاهد منها على سطح الأرض إلا صورة ناقصة . فنظمنا الأرضية نظم تقريبية ، ويجتهد الناس في تحقيقها على قدر ما تسمح به بجهودهم ، أما النظام العلوى فإنه كامل ويصور الانسجام بطريقة تلقائية . فالدين إذن يكمل النقص الذى يعثر قانون المجتمع ويقر به من انسجام

القانون الطبيعى .

ثم يعود برجسون إلى المقارنة الأولى التي بدأ بها ، ونعني بها المقارنة بين أفراد المجتمع وبين خلايا الكائن الاجتماعى . فيقول إن العادات في المجتمع بمساعدة الذكاء والتخيل ، تحقق نوعا من النظام يشبه فيما يشتمل عليه من تضامن بين الافراد ، تضامن الخلايا في القيام بأعباء الكائن الحى .

وقد يشعر المرء إذا خلا لنفسه بأنه حر في السير وفق هواه ووفق رغباته ومزاجه الخاص ، دون أن يفكر في إرضاء الآخرين . ولكن هذه الرغبات ما تكاد ترتسم في مخيلته حتي تصطدم بقوة مضادة منشؤها التيارات والقوى الاجتماعية التي تراكمت خلال الأجيال الماضية . ولا تلبث هذه القوى أن تسطر على الدوافع الفردية التي تتجاذب الأفراد في نواح متفرقة

وتنتهي بإخضاعها لنظام يشبه في كثير من نواحيه نظام الظواهر الطبيعية . وإذا كان المرء يشعر بأنه قد ساهم في خلق النظام الذي يخضع له ويشعر بأنه يستطيع أن يتحرر منه إلا أن ذلك لا يمنعه من أن يسمى ذلك « إلزاما » .

ومصدر الإلزام ليس خارجيا فحسب . فالمرء يتأثر بالمجتمع بجزء من كيانه والجزء الآخر يعكس ذاته . فهو إذا انطوى على نفسه وأمن في كشف أعماق ضميره أطلعه هذا الضمير على شخصية فريدة لا تقاس بشخصيات الآخرين ولا يسهل التعبير عنها . ولكن هذه الشخصية في طبقاتها السطحية تعبر عن الرابطة الوثيقة بين الفرد والآخرين ، وعن أوجه الشبه التي تجمع بينهم ، وعن النظام الاجتماعي الذي يقوم على التعاون المتبادل ولا شك أن ذاتيتنا تجدد القوة في هذا الاتحاد وفي هذا التعاون . وعلى ذلك فالإلزام الذي نتصوره على أنه يربط بين الأفراد في المجتمع ، يوطد الصلة كذلك بين المرء وبين ذاته .

فمن الخطأ إذن أن نعتقد أن الاخلاق إذا اتجهت وجهة اجتماعية صرفة تهمل الجانب الذاتي . فنحن إذا كنا ملزمين بإزاء الآخرين ، فإننا ملزمون بإزاء أنفسنا ، لأن التضامن الاجتماعي لا يوجد إلا أضيفت الذات الاجتماعية عند كل منا الى الذات الفردية . ولا يستطيع أي فرد منا أن ينسحب عن الذات الاجتماعية ، بل إنه لا يرغب في هذا الانفصال لأنه يشعر أن الجزء الأكبر من قوته يأتي من ذاته بالمجتمع . وبأن مطالب المجتمع التي تتجدد

على الدوام هي السر في نشاطه المتواصل ، وفي مثابرته على الكفاح وبذل الجهود .

للجتمع في الفرد :

بعد أن يوضع بر جسون أثر العادات الاجتماعية في تحديد الإلزام الخلقى ، يتقدم خطوة أخرى في تحليله حين يتساءل : هل نستطيع أن نقول إن الذات الاجتماعية هي الضمير الأخلاقي ؟ وإنا نشعر بالغبطة أو الاستياء من أنفسنا حسب ما تكون هذه الذات راضية أو مستاءة ؟ وهو يجد موقفه توا يزاء هذا السؤال حين يقول : وليس لنا أن تؤكد ذلك الآن ، فسيكشف لنا التحليل عن مصادر أكثر عمقا للشعور الأخلاقي . ولا شك أن اللغة قاصرة عن التعبير عن الفروق البسيطة بين المشاعر التي ترجعها جميعا إلى ما نسميه وخز الضمير : فأى شبه يوجد بين وخز الضمير الذي يشعر به القاتل ، وبين ما يشعر به المرء أحيانا من عذاب وألم لأنه جرح كرامة إنسان أو جانب العدالة في معاملة أحد الأطفال ؟ إن شعور المرء بأنه قد غدر بثقة هذه النفس البريئة قد يظهر بالنسبة لبعض الضمائر على أنه من الكبائر التي لا تغتفر . ومع ذلك فإن الغلو في تصوير هذا الخطأ أمام الضمير قد يدل ، بالنسبة لعامة الناس ، على عدم اتزان التقدير ، وما ذلك إلا لأن هذا الغلو يعبر عن انحراف عن المقاييس المعتادة (١) ونحن مع اعترافنا بذلك نعود فنقول إن مثل هذا الضمير نادر ، وإن درجة إرهافه تختلف بحسب الأفراد . أما إذا نظرنا إلى الأمر بصفة عامة ، وبحسب المستوى العام ، فإن حكم الضمير غالبا ما يكون حكم المجتمع .

(١) هذا المثال يؤكد ما يراه بر جسون من أن الشعور الأخلاقي لا يعبر تماما عن شعور المجتمع ، بل قد ينبع من مصادر أكثر عمقا .

ثم يضيف برجسون الى ذلك قوله إن عذاب الضمير L'angoisse morale برجه عام ، يكون نتيجة لاضطراب العلاقات بين الذات الاجتماعية والذات الفردية . ولتحلل شعور الندم ووخز الضمير في نفس المجرم : قد نميل إلى الاعتقاد بأن هذا الشعور يرجع في معظمه إلى الخوف من العقوبة بدليل أن المجرم محتاط ويدبر وسائل جريمته بدقة متناهية حتي يخفي معالمها ، ولا يمكن لأحد اكتشافها ويشغل باله في كل لحظة أن يكون قد ترك علامة أو أهمل في حيك أطراف الجريمة إهمالا بسيطاً قد يمكن العدالة من معرفة الجاني والقبض عليه -

ولكننا إذا حللنا الأمر بدقة وجدنا أن المجرم الذي يشعر بوخز الضمير لا يقلقه الخوف من العقوبة بقدر ما تقلقه الرغبة في محو أثر الجريمة . فهو يود لو استطاع أن يعود بالزمن إلى الوراء فيتصور أن الجريمة لم تقع . ولما كان وجود شيء ما مع عدم معرفة أحد به يساوي تقريبا عدم وجوده ، فإن المجرم يخفاء جريمته عن كل إنسان يأمل في أن يكون ذلك محوالم .

ولكن معرفته هو نفسه بالجريمة تظل قائمة ؛ ويظل هذا الإحساس يستحوذ عليه حتي يشعره بأنه خارج على المجتمع ، وقد كان يأمل أنه بمحو آثار جريمته يحتفظ بصلته به . وهو حين يخفي معالم جريمته ويقابل الناس بمقابلة الشرفاء يشعر بأن الاحترام موجه إلى رجل شريف ولم يعد هو ذلك الرجل . فكأنه ، وهو يعلم أنه مجرم ، أصبح في عزلة عن المجتمع لأن المجتمع لا يعامل المجرمين ؛ وهو يحس بهذه العزلة بالرغم من وجوده بين الناس ، ويشعر بوطأتها أكثر مما لو كان في جزيرة مقفرة .

فلابد له إذن لكي يعود إلى حظيرة المجتمع ، من أن يعترف بجريمته ،

وحيثذ يعامله المجتمع كما يستحق . ولما كانت هذه المعاملة تنفع على شخصه الحقيقى لا على شخصه المزيف ، فلئها تشعره بعودة اتصاله بالآخرين : وإذا كان المجتمع هو الذى يوقع العقوبة عليه ، فإنه وقد انضم إلى صفوفه باعترافه ، يشعر بعض الشيء بأنه قد أدان نفسه بنفسه : وهذا الشعور يعيد إليه تقديره لنفسه :

هذه هي القوة الحقيقية التي تدفع المجرم إلى الاعتراف : وقد يحدث أحيانا ألا يصل الأمر إلى حد الاعتراف للسلطات الاجتماعية ، بل يكتفى المجرم بالاعتراف لصديق أو لآى إنسان يثق فيه . وهو يأمل بذلك أيضا أن تنقل صلته بالمجتمع قائمة ومتعلقة ولو بنحيط رفيع ، وأكبر ما يخشاه هو أن تنقطع هذه الصلة تماما .

المصدر الأول للأخلاق، أو الأخلاق الاجتماعية :

وانقطاع صلة المرء بالمجتمع هي وحدها التي تظهر له جليا مقدار تعلقه به ، واندماجه فيه . فنحن في الأوقات العسادية نقوم بأداء التزاماتنا دون أن نفكر فيها ، ولو احتاج الأمر لأن نفكر في الواجب وفي صيغته في كل مرة تؤديه فيها لأصبح أداء الواجبات من أشق ما يكون . فالعادات المكتسبة تغنيانا عن التفكير ، ولا يسعنا في غالب الأحيان إلا أن نترك أنفسنا على سجيئها ، فنؤدى للمجتمع ما ينتظره منا . وقد سهل المجتمع علينا هذه المهمة حين أقام هيئات وسيطة بين الفرد وبيئته : وهذه الهيئات هي الأسرة ، والطائفة المهنية ، والوحدة الإقليمية . وإذا كان الارتباط بين هذه الهيئات وبين المجتمع الأكبر ارتباطا وثيقا يقوم على دعائم سليمة ، فإنه يكتفى في غالب

الاحيان أن تؤدي واجباتنا نحو هذه الهيئات أو بعضها حتي نكون قد أدينا واجباتنا نحو المجتمع . ونحن لا نحس - كما قلنا - بوطأة العادات الاجتماعية المتغلظة في قلوبنا إلا اذا انحرفنا عنها .

فالمجتمع هو الذي يرسم للفرد برنامج حياته اليومية . والمرد لا يستطيع أن يحيا حياة الأسرة ، ولا أن يمارس مهنته ، ولا أن يقوم بحاجاته اليومية ، بل ولا أن يتنزه في الشارع دون أن يخضع لأوامر ، ويرضخ لالتزامات . وإذا تعين علينا أحيانا أن نختار بين وجود من التصرف ، فإننا نختار بطبيعة الحال ما يتفق مع القواعد المعترف بها في المجتمع . ونحن نقوم بهذا الاختيار بطريقة تكاد تكون لا شورية وبدون أن نبذل أى جهد .

ولكن لماذا يبدو الواجب صعبا في بعض الاحيان ؟ ذلك لأن الإذعان للواجب يتضمن في بعض الحالات ضغطا من الذات على نفسها . كما أن التردد وتدبر الأمور اللذين يسبقان مرحلة التنفيذ يعبران عن حالة تيقظ في الضمير - بل إن الضمير ليس في الحقيقة إلا حالة التردد هذه - فالعمل الذي يتم في سهولة ويسر لا يكاد يترك أثرا في الشعور . ولما كان هناك نسوع من التضامن بين التزاماتنا جميعا ، ولما كان الإلزام يصطبغ عادة بنوع من القهر ومغالبة النفس ، لذلك تصطبغ واجباتنا جميعا بتلك الصبغة التي تجعلها في نظرنا شاقة . وقد استخلص برجسون من ذلك قاعدة عملية وهي أن الخضوع للواجب ليس إلا مقاومة المرء لنفسه أى لذاته الفردية .

المجتمع المفلق

يستخلص من التحليل الذي قدمناه أن أساس الإلزام الخلقى هو المطالب الملحة للحياة الاجتماعية سويتى علينا الآن أن نحدد معنى المجتمع الذي يقصده برجسون والذي

يعده مصدرًا للإلزام. هل هو ذلك المجتمع اللامحدود الذي نستطيع أن نطلق عليه اسم الإنسانية؟ لا شك أن لنا واجبات نحو الإنسان بصفته إنسانًا ، بالرغم من أن هذه الواجبات تنبعث عن مصدر آخر غير المجتمع كما نرى بعد قليل، ولا بد لنا من أن نميز بين هذه الواجبات الإنسانية وبين واجباتنا نحو مواطنينا . وإذا لم تكن الأخلاق بهذا التمييز فإنها تجانب الحقيقة ويكون تحليلها لفكرة الواجب تحليلًا ناقصًا .

إذا قلنا إن واجب احترام حياة الغير وما يكتبه مطلب أساسي من مطالب الحياة الاجتماعية ، فأى مجتمع نقصد؟ يكفي للإجابة على هذا السؤال أن نتذكر ما يحدث في حالة الحرب ، حيث لا يغدو القتل والنهب مباحين فحسب بل من الأفعال التي تستحق التمجيد والقاب البطولة . إن المحاربين يمثلون دائمًا بقول شياطين « مكبث » :

Fair is foul, and foul is fair (١) .

هل كان من الممكن إذن أن يحدث هذا التغير السريع في مضمون الواجبات لو أن المجتمع ألزمتها على أنها واجبات تحدد موقف الإنسان من الإنسان بصفة عامة؟ إن المجتمع يقول ما لا يفعل : يقول لنا إن الواجبات التي يحددها لنا واجبات نحو الإنسانية . ولكن هذه الواجبات قد تصبح معطلة لظروف طارئة لا يمكن تفادها أحيانًا لسوء الحظ .

على أن المجتمع ، بهذه اللغة التي تأمرنا باحترام الآخرين ثم تنقض هذا

(١) معنى هذه العبارة التي وردت في رواية مكبث لشكسبير : « السلوك المشروع خيانة ، والحياة سلوك مشروع » .

الاحترام في حالات خاصة ، نقول إن المجتمع بهذه اللغة قد فتش الطريق أمام نوع آخر من الأخلاق لا يأتي من المجتمع ، وإنما يأتي من مصدر أكثر سمو وعمقا .

إن واجباتنا الاجتماعية تهدف إلى نزع من الترابط والانسجام بين أفراد المجتمع ، وهذه الواجبات تؤدي في النهاية إلى جعل المواطنين صفا واحدا أمام العدو الخارجي . وكأن المجتمع بذلك قد ذهب التردد بما أودعه فيه من آثار حضارة القرون المتعاقبة ، ولكنه احتفظ خلف هذا الطلاء السيك بغرائز الإنسان البدائية .

وخلاصة القول إن الغريزة الإنسانية التي وجدنا أنها تكون أساس الإلزام الاجتماعي تهدف دائما إلى تحقيق مصلحة مجتمع مقفل *une société close* ، وبها بلغ هذا المجتمع من الاتساع فيبين فكرة الدولة مهما اتسعت ، وبين فكرة الإنسانية الفرق نفسه الذي نجده بين المحدود واللامتناهي ، بين الدائرة المقفلة وبين المجال الفسيح الذي لا يحد .

المصدر الثاني للأخلاق ، أو الأخلاق الإنسانية :

يقول البعض إننا إذا تدربنا على الفضيلة في الأسرة ، فإن ذلك يهيئنا إلى حب الوطن كما أننا بتعودنا على حب الوطن نعد أنفسنا لحب الإنسانية . ومعنى ذلك أن عاطفتنا نحو الآخرين تزداد اتساعا كلما انتقلت من دائرة إلى أخرى حتى تشمل الإنسانية جميعا . ولكن هذا وهم باطل فمصدر الأخلاق الإنسانية ، في نظر برجسون ، ليس امتدادا لمصدر الأخلاق الاجتماعية : وما يساعد على تصديق هذا الوهم أن الجزء الأول من القضية يؤيده الواقع فالفضائل العائلية ترتبط بالفضائل الإجتماعية وذلك لسبب بسيط وهو أن

الأسرة والمجتمع كانا في الأصل شيئا واحدا ، ولذلك ظلت أئصلة بينهما وثيقة حتى بعد فصل وظائف الأسرة عن وظائف المجتمع .

ولكن الفرق بين المجتمع أى بين الوطن الذى نعيش فيه وبين الإنسانية بوجه عام هو نفس الفرق - كما قلنا - بين المغلق واللامتناهى . فالاختلاف بينهما اختلاف من حيث الطبيعة لا من حيث الدرجة فحسب ، وعاطفتنا نحو الأقارب والمواطنين تكاد تكون عاطفة طبيعية ومباشرة ، أما حب الإنسانية فإنه غير مباشر ومكتسب . مكتسب إما عن طريق الدين لأن الدين يدعو إلى حب الإنسان لأخيه الإنسان ؛ وإما عن طريق العقل أو الفلسفة . فالفلسفة يوجهون العقل إلى تقدير الكرامة الإنسانية وإلى الاعتراف بحق الجميع فى الاحترام القائل على تبادل المحبة . وسواء اخترنا طريق الدين أو طريق الفلسفة فإننا لا نصل إلى الإنسانية بخطوات مارين بالأسرة ثم بالدولة بل إننا نفترق فجأة إلى أفق بعيد يوصلنا إلى الإنسانية . وسواء تكلمنا بلغة الدين أو الفلسفة ، وسواء قصدنا إلى الحب أو إلى الاحترام ، فإننا نجد أنفسنا أمام نوع آخر من الاخلاق ، وأمام نوع آخر من الإلزام لا ينبعث عن الضغط الاجتماعى .

فلنتظر الآن فى معنى الاخلاق الكاملة :

ظهر فى جميع الأزمان رجال أفذاذ تتحقق فيهم هذه الاخلاق . فقبل القديسين والأنبياء عرفت الإنسانية فلاسفة الاغريق وحكماء الصين وغيرهم وإذا كانت الأخلاق الاجتماعية تتخذ صيغا عامة فإن الأخلاق الإنسانية أو المطلقة تتجسد فى شخصية فذة تصبح مثالا يحتذى به ، ومانرا يتسدى بهديه .

ولكن من أين تأتي قوة هذا المشال ؟ إن هؤلاء الأبطال يلتف حولهم أنصار عديدون ؛ لأنهم لا يطلبون شيئا ولكن تتحقق على أيديهم أشياء كثيرة .
لأنهم لا يلجأون إلى القوة أو إلى الضغط ، ولكن حياتهم وحدها نداء لا يلبث أن يتردد صداه في نفوس الطوائف العديدة .

المعرفة سر هذه القوة لتتظر في الموقف الأخلاقي لأحد هؤلاء الأبطال .
إن الأخلاق الاجتماعية التي تكلمنا عنها فيما سبق قد تدعو إلى النضال ، وقد يكون هذا النضال من أجل الحياة ، فهو لا يخلو من الحقد الذي يولده التنافس . أما الأخلاق الإنسانية التي يمثلها حكماء الإنسانية ، فإنها حب خالص لا تشوبه ضغينة ولا حقد . واندفاع الروح نحو الغايات الإنسانية حركة تكفي نفسها بنفسها ، ولا تهدف إلى تحقيق أغراض مادية .

وإذا كانت الأخلاق الاجتماعية تعتمد على الغريزة والعادة ، فالأخلاق الإنسانية تعتمد على العاطفة وعلى الانفعال القوي . وإذا كان الانفعال القوي هو الأصل في أنواع الإبداع والخلق في نواحي الفن والأدب ومظاهر الحضارة ، فهو كذلك الأصل في ظهور التيارات الأخلاقية والإصلاحية التي تدفعنا نحو تحقيق المثل الإنسانية العليا . ولا تقتصر وظيفة الانفعال على أنه يحفز الفكر إلى العمل والإرادة إلى التصور والتغلب على العقاب ؛ بل إن منه "الاندفاع إلى ما يكون الفكرة" ، فالخلق والإبداع يعنبران تربي كل شيء الانفعال . والانفعال الذي تكلمنا عنه هو الانفعال الإنساني وليس "الاندفاع إلى ما يتصل إلى الإبداع" وهو الانفعال الذي يسعى من نفسه إلى تفويض أن يضعف أو تنهزم جفونه .

بأول ما يراه في الفكر ، أي ما يراه الله في نفسه من الخلق والروح رثي .

على الأوضاع البالية . وهذا الشعور بتحرر الروح هو سر سعادتهم . وهم لا يقيمون وزنا للرفاهية المادية ولا للثروة بل لأنهم بتخلصهم من هذه القيود يشعرون بأراحة ثم بالغبطة والسعادة .

ولا يتوقف نجاح المصلح على قدرته في الوعظ والدعوة إلى حب الإنسانية وخيرها . فالعقل قد يقتنع بأشياء ولكنه لا ينفذها ، وشتان بين ما يبعه العقل وما تنفذه الإرادة . ولا يحفز الإرادة على العمل إلا العمل . والبطولة ليست في الأقوال وإنما في الأفعال . وإذن فحياة المصلح وسيرته وأعماله هي ما يحفز الناس إلى اتباعه وإلى الالتفاف حوله .

وإذا أثبت فكرة العقبات المادية أمام النفس المنطلقة المتحررة ، فإنها لا تجيب على ذلك بأن العقبات يجب محاولة تفاديها أو التغلب عليها أو قتلها ، بل أنها تعلن في قوة أن العقبات لا وجود لها .

ومجمل القول إن الأخلاق تنقسم في نظر برجسون إلى قسمين متميزين الأول يمكن تفسيره بالرجوع إلى البناء الاجتماعي وهو بطبيعته مغلق محدود . أما الثاني فأساسه «دفعة الحياة» (١) وهو بطبيعته حركة وانتشار وتطلع نحو اللانهاية والمثالي . والإلزام في الأول هو ضغط المجتمع . أما الثاني فإن كان فيه إلزام فإن هذا الإلزام ينبعث من باطن الذات ، وهو يتمثل في قوة الانفعال ، والرغبة في تحرير النفس من عبودية القيود المادية .

لقد أرادت الطبيعة ، حين وضعت الكائن الإنساني في حلقة من حلقات التطور ، أن تجعل منه كائنا اجتماعيا ، واعتمدت في بقاء المجتمع على الذكاء

(١) دفعة الحياة أو L' élan vital ، تعبير ورد في كتاب برجسون «التطور الخلاق L' Evolution créatrice» .

والغريزة. ولقد تحضرت المجتمعات وتطورت ولكن نزعاتها العنصرية أو المادية ظلت كما هي . فالأخلاق التطورية أو الأصلية عند الإنسان هي التي تخدم غايات المجتمع ، يوضعه المخلق المحدود .

أما القسم الثاني من الأخلاق فلم يكن فيما رتبته الطبيعة . ويعني برجسون بذلك أن الطبيعة قد توقعت امتداد الحياة الاجتماعية عن طريق الذكاء ، ولكن امتدادا إلى حد معين . ولم تكن تقدر أن هذا الامتداد يسير في طريقه حتى يصبح خطرا على ما رسمته في الأصل . وما أكثر الحالات التي استطاع الإنسان فيها أن يخدع الطبيعة . فقد أرادت الطبيعة أن ينسل الإنسان بدون انقطاع كجميع الكائنات الأخرى واتخذت جميع التحولات اللازمة لبقاء النوع الإنساني . ولكنها لم تكن تتوقع حين منحتنا الذكاء أننا سنستخدم هذا الذكاء في الفصل بين العملية الجنسية ونتائجها الطبيعية ، وأن الإنسان سيستطيع أن يتفوق لذة البذر بدون أن يتحمل مشقة الحصاد : وبالمثل فقد خدع الإنسان الطبيعة حين أراد أن يمتد التعاون الاجتماعي إلى فكرة الإخاء الإنساني .

لقد أرادت الطبيعة أن تحد الإنسان بحدود المجتمعات الصغيرة . ولكنه بذكائه قد سخر من هذه الحدود . فتحدد الذكاء بمجهوده الخاص واتخذ في نموه شكلا لم تكن تتوقعه الطبيعة . وتمكن بعض بني الإنسان من يمتازون بالعقريّة ، عقريّة الذكاء أو عقريّة الإرادة من كسر قيود الطبيعة متطلعين إلى إحلال فكرة الإخاء الإنساني محل فكرة التضامن الاجتماعي ، . وإذا استعبرنا تعبير سبينوزا فإننا نقول إن الإنسان لكي يعود إلى الطبيعة . الطابعة ، قد انفصل عن الطبيعة المطبوعة .

القسم الثانى

الضمير الاخلاقى

الفصل السابع

خصائص الضمير الأخلاقي

١ - الشعور والضمير :

إذا كنا نقرر أن الحقائق الفلسفية ، بل والفلسفة ذاتها ، لا يمكن أن يكون لها وجود إلا بوجود العقل الواعي *l'esprit Conscient* ، الذى يتلقى المعرفة ويشعها ، فإن ذلك يصلق بالأحرى على الأخلاق وكل ما يتعلق بها . فكل ما نصفه بكلمة « أخلاق » لا يكون له هذه الصفة إلا بالقياس إلى عقل يزن الأمور تحت مسؤوليته : ولكى يكون لنا « ضمير » يجب أن يسبق ذلك وجود « الشعور » وفى بعض اللغات الأوربية تعبر عن هذين المعنيين كلمة واحدة : *Conscience*

ولكى نحدد معنى كلمة « شعور » يجب أن نعني أولا بالتمييز بين « الشعور *Conscience* » ، وبين « المعرفة *Connaissance* » . فالشعور هو ذلك الوييض الذى يصاحب ويضيء السبيل أمام كل عملية عقلية ، سواء أكان ذلك يختص بمعرفة (كالإدراك الحسى أو الحكم) ، أو بسلوك تحدده الإرادة ، أو بإحساس جمالى أو عاطفى . أما المعرفة فهى الشعور حين يتخذ موقفا خاصا حيال الأشياء ، أى حين يعكف على هذه الأشياء ، التى تعرض للعقل ، ليحللها ويفهمها . وعلى ذلك فالشعور بمعناه العام يشمل كل عمليات العقل ومنها المعرفة .

وقد جرى الناس على تقسيم الشعور إلى مناطق . فهناك الشعور النفسى

والشعور الجمالى ، والشعور الدينى ، والشعور الأخلاقى أو الضمير .

ولكن ألا يتنافى هذا التقسيم مع ما للعقل من صفة مميزة ، وهى الوحدة وعدم التجزؤ : وهنا نذكر قول أرسطو . يجب أن تكون القوة التى تميز بين الأملس والأبيض قوة واحدة : فكيف يمكن إذن أن ينقسم الشعور إلى أنواع من الشعور داخل نطاق عقل واحد من أخص خصائصه أنه لا يتجزأ ؟

.. وقد تكلم بعضهم أيضا عن الشعور ، وخصوصا فى عصرنا هذا الذى ينقسم بالفردية ، على أنه ملكة خاصة فى كل كائن إنسانى تميزه عما سواه . وخلصوا من ذلك إلى أن التصورات التى يتصورها كل فرد خاصة به ولا يشترك معه فيها سواه . « قالأنا » معناها « اللأنت » . وعلى هذا النحو لا تكون الإنسانية إلا أفرادا يعيش كل منهم منطويا على نفسه :

هذه الفكرة التى تحرص على تأييد ذاتية الفرد ، وعلى تأييد الطابع الاستقلالى فى التفكير وفى المبادأة بالتصرف Initiative تصطدم بالواقع الذى يجبرها على أن تظل مجرد فكرة نظرية . إذ أنه مجرد أن يعترينا الخوف ، أو تحفزنا العواطف النبيلة للعمل ، نجد أنفسنا نبحث عن الغير ، ونطالب إليه المعونة ، أو نقيض عليه من عاطفتنا . وحتى ذلك ، بداهة وأن شعورا بهل بشعور الآخرين ، ويتفاعل معه ؛ ويؤدى ذلك إلى أن ينقسم كل واحد إلى شعورين : شعور ذاتي وشعور لغيره . ولنا الشعور الذى نرى ، أن نحقق به ذاتيتنا ؛ ولنا شعور أن يمدل إلى شعور الغير ، ونرى أنه لا يمكن أن نصل إلى الحقيقة إلا بالاعتماد على الآخرين . فكل واحد من هؤلاء الشعورين لا يمكن أن يكون هذا الشعور الذى نرى ، إلا شعورا بهل بشعور الآخرين . ولنا شعور أن نحقق به ذاتيتنا ؛ ولنا شعور أن يمدل إلى شعور الغير ، ونرى أنه لا يمكن أن نصل إلى الحقيقة إلا بالاعتماد على الآخرين . فكل واحد من هؤلاء الشعورين لا يمكن أن يكون هذا الشعور الذى نرى ، إلا شعورا بهل بشعور الآخرين .

يدفعنا هذا إلى القول بأن الشعور لا يقتصر فقط على الشعور بالنفس ،
وليس معناه فقط « الأنا » متميزة عن « الأنت » . بل يجب أن نفهم من معنى
الشعور أنه « الامتزاج بين الأنا والعالم الخارجى » ، بين التفكير والتأمل .
التفكير من حيث أنه ينصب على أشياء خارجة عن الذات ، والتأمل من حيث
أنه ينصب على الذات .

والتجربة العقلية ، كما أخصناها فى هذه الكلمات القليلة على أنها امتزاج بين
الشعور الذاتى والشعور العام *la conscience universelle* ، تنضم أنواعا
من النشاط تتجه بالشعور دون أن تقسمه فى اتجاهات مختلفة . وهذه
الاتجاهات تتصل بأنواع الشعور التى ذكرناها منذ لحظة :

(١) فالشعور النفسى هو عكوف الفرد على معرفة ذاته معرفة
نظرية . وهذه المعرفة هى بداية المعرفة العلمية . فالتأمل الباطنى حين يصل
إلى بعض المعطيات عن الذات يوصلنا إلى ربط هذه المعطيات - عن طريق
التحليل الدقيق - ببعض الشروط الجسمية أو المادية الخارجة عن نطاق الجسم .
٢ - أما الشعور الجمالى فهو الأثر أو الصدى الذى يحدثه تردد المعطيات
الخارجية فى إحساسى . وهو شعور الارتياح إزاء الانفعالات التى تحدثها
الأشياء الجميلة فى النفس .

والشعور فى هاتين الحالتين ، أى فى حالة الإحساس بالذات ، والإحساس
بالجمال شعور يتجه نحو الداخل أى نحو تحليل الذات .

إما إذا اتجه الشعور نحو الاهتمام بالسلوك ، ونحو تحقيق النية الطيبة ،
وتركت « الحقيقة » مكانها « للإخلاص » ، وحل الاهتمام بالمستقبل محل
ملاحظة الحاضر ، عندئذ نجد أنفسنا أمام نوعين آخرين من الشعور : هما
الشعور الدينى والشعور الأخلاقى أو الضمير .

(٣) أما عن الشعور الدينى فمهمته مراقبة وترجيح الطاقة العقلية توجيهها يرفعها من عالم المادة إلى عالم الروح ، أى أنه يحول الأتانية الجشعة فى الإنسان إلى حب خاص ينتهى فى أرقى درجاته إلى الحب الإلهى . وبقدر ما تعتمد الحاسة الخلقية على الوعى الصادر من باطن الذات نجد أن الشعور الدينى يبعث فيها القوة .

(٤) الشعور الأخلاقى أو الضمير : أهم ما يميز هذا الشعور أنه يهتم بالمستقبل وينظر الى الأمام ليحدد السلوك الإنسانى حسب ما توحى به « النية الطيبة » .

وبمقارنة هذا الشعور ، بالشعور النفسى أو السيكلوجى ، نجد أن هذا الأخير يتميز بالموضوعية والحكم الذى لا يصد عن هوى ، أو عن تأثير بالاعتبارات العاطفية . ولذلك فإن هذا الشعور لا يعبر عن حرارة الحياة ، وما تذخر به من قوى وتيارات مختلفة تتجاذب الإنسان فى شتى الاتجاهات . والسؤال الذى يحاول الإجابة عليه هو : « من أنا ؟ » :

أما الشعور الأخلاقى فينتجه رأساً نحو السلوك العمل ، وشغله الشاغل هو الإجابة على سؤال : « ماذا أفعل ؟ » ، وهو فى بحثه عن هذه الإجابة قلق حائر لا يستقر على حال . وهذا الشعور لا يخاطب الإنسان بصيغة المضارع ، وإنما بصيغة الأمر .

ولا يعنى هذا الوصف أن الشعور قد يكون « سيكلوجيا » أو قد يكون « أخلاقيا » ، بل إنه يتجه أو يتعين عليه أن يتجه هذا الاتجاه أو ذاك بحسب

الظروف التي يوجد فيها الإنسان . ففى بعض الأحيان تتغلب الرغبة إلى المعرفة ، وفى أوقات أخرى تتغلب الرغبة إلى العمل . على أن أنواع الشعور التي حاولنا تحليلها كل على حدة لا يستقل أحدهما بالعمل فى أى حالة من الحالات ، إذ أنها « عمليات » يحتوى عليها الذهن ، وتدفع به جميعا نحو الازدهار وتحقيق الكمال الإنسانى . وعن طريق هذه العمليات الشعورية يتصل العقل الإنسانى بالعقل العام ، وتساهم الأخلاق الفردية فى الوصول بالإنسانية إلى هدفها الأخلاقى الأسمى

٢ - خصائص الضمير الأخلاقى :

تكلمنا عن الضمير الأخلاقى بوصفه أحد العمليات الشعورية التي تدور فى الذهن وسوف نبحثه الآن فى ذاته ، ونصرف النظر قليلا عن ارتباطه بالعمليات الأخرى ، على أن نعود لهذا الارتباط عندما نتكلم عن أنواع النزاع والاحتدام التي تعرض للضمير الأخلاقى ، ويتعين عليه أن يهيء لها حولا .

عرف بعضهم الضمير الأخلاقى بأنه « معرفة الخير والشر » (١) ويلوح من خلال هذا التعريف أثر المعرفة النظرية التي تثقل كاهل الأخلاق . إذ يفترض هذا التعريف تحت كلمة الخير ، تحديد ما هو كائن حقا ؛ وتحت كلمة الشر ، تحديد ما لا وجود له إلا بالوهم والخدعة L'illusion وليس الخير كائنا أو شيئا ملموسا نستطيع المعرفة أن تتجه إليه ، كما تتجه إلى نموذج معين لتقليده أو محاكاته . ولكنه « أمر » يصدر عن الإرادة بعد أن تستبينه التية الطيبة . وقيمة هذا الأمر تتوقف على ما سوف يكون ؛ أى على تنفيذه . وبدون هذا التنفيذ

(1) Boirac , Leçons de Morale , Paris , Alcan , 1910

لا يكون هناك خير . فالخير قبل السلوك ، بل وعند البدء بالسلوك لا يشعر به الإنسان إلا شعوراً مبهماً ، وهو في الحقيقة لا يزال بل - يصبو إليه . ويصدق ذلك على الخصوص في حالة السلوك المبتكر ، الذي يحققه المرء لأول مرة - ففي الأخلاق إذن يجب أن نتجه بطريقة في التفكير لأمع الموضوع إلى الذات ، بل على العكس من الذات إلى الموضوع ، ومن الحاضر إلى المستقبل .

على أن الأخلاق ، فوق ذلك ، تتضمن ما هو أكثر من المعرفة : تتضمن القدرة على الاختيار ، والطاقة التي تدفع إلى النزوع ، والعمل الذي يدخل في حيز التنفيذ ، أو بالاختصار تتضمن تعلق الذات بغاية محددة .

لذلك يستحسن في تعريف الضمير الخلقى ، ألا نبدأ بما هو خارج عن نشاطه ، بل نبدأ بفكرة يراعى فيها شعور الفاعل بما يقوم به من سلوك أولى .

ولنبداً إذن بفكرة يقبلها الجميع ، وهي أن الأخلاق تمثل مكاناً وسطاً ، أو مرتبةً متوسطة من درجات التجربة العقلية : فدون هذه المرتبة ، مرتبة الأفعال التلقائية الساذجة التي تعبّر عن الغريزة ، وعن المشاعر التي لا تحديد لها : وفي هذه المنطقة السفلى من مناطق التدرج العقلي ، تتربع الغريزة وتسيطر على حياة الإنسان ، وتقوده إلى الخير أحياناً وإلى الهلاك أحياناً . ويتلمس الإنسان طريقه في هذه الحالة على هدى الحدس والاستشفاف ..

أما المرتبة التي نسمو على مرتبة الأخلاق ، فهي المرتبة التي يصل فيها المرء إلى درجة من التجربة والحكمة تجعله يتصرف في أدق الأمور تصرفاً حكماً ويمكن أن نقول في هذه الحالة إن الأخلاق قد امتزجت بكيانه ، وسرت

في دمه ، فأصبح لا يشعر بحاجة إلى المزيد منها ولا لأن يستعيد في ذهنه قواعد معينة ، أو يراجع نفسه عند إبرام أمر من الأمور . وقد وصف « بسكال » هذه الحالة في عبارة مشهورة وهي أن « الأخلاق الحقيقية تهزأ بالأخلاق » (١) وهو يعتمد بكلمة « أخلاق » الأولى : الخاصة بالتحفة التي بلغت أقصى درجات الإلهام والسو ، وبالثانية : قواعد الأخلاق التي يحتاج إليها عامة الناس لتهدم في تصرفاتهم . أن أن الأخلاق التي تصدر عن الحكم الصائب تهزأ بالقواعد الأخلاقية التي يضعها العقل : وبالمثل يمكننا القول : « إن البلاغة الحقيقية (أى النظرية) تهزأ بالبلاغة (أى بقواعد البلاغة) ، وإن الموسيقى الحقيقية (أى الموهبة الموسيقية) تهزأ بالموسيقى (أى بالقواعد الموسيقية) ، الخ ...

فمن وهب ملكة أو قدرة خاصة في ناحية معينة يفوق عادة من يحاول الحصول على هذه القدرة بطريق التعلم والتدريب . ولا حاجة بنا إلى القول بأن هذا الموقف الذي يسمو على الأخلاق هو موقف الصفوة من البشر أى الأنبياء والفلاسفة فهم ينبوع الذي تتدفق منه الأخلاق (٢)

ويشارك كل من المستوى الأدنى والمستوى الأعلى للشعور في صفة واحدة ، وهى أن الذات فيها تعمل كوحدة ، وتتحرك ككتلة لا يشيع فيها الإنقسام : فالأنا الساذجة تتحرك بالغريزة ، والقدسية تستمد تصرفاتها من الوحي الإلهي أما المستوى المتوسط ، وهو مستوى الأخلاق ، فيتميز ، على العكس بانقسام الذات وترددها تبعاً للعقبات التي تعترضها والتي تحاول أن تجهد لها الحلول

(١) " La vrai Morale se moque de la Morale " (Pascal)

(٢) تكلمنا عن هذا الموقف عند عرضنا لمصدرى الاخلاق عند برجس . أظن القيل

المناسبة . وفي منتصف الطريق بين الغريزة والسمو القدسي ، نجد أنفسنا في حاجة إلى الأخلاق كي نتغلب بها على الصعاب التي تواجهنا . فتضطر الذات إلى الازدواج ويتنازعها عامل الحياة (ويرتبط بالناحية البيولوجية للإنسان) ، وعامل الإرادة (ويرتبط بالناحية الروحية في الإنسان) ، وتحاول الإرادة أن يكون لها الغلبة بحيث تستطيع أن توجه النشاط ، وتفرض عليه في كل لحظة قاعدة أخلاقية أو مثالا أعلى يحدده ويرسم له الطريق (١) .

وعلى ذلك فإننا نستطيع القول بأن الضمير الأخلاقي هو ذلك التأثير الذي تمارسه الذات الإرادية على مجموع المحتوى العقلي بحيث تستطيع أن تتحكم في نشاطه ، فتبجح أو تمنع ، وتيسر أو تقيد كل حركة تصدر عن الاندفاع الطقائي .

ونرانا بذلك التحليل قد وصلنا إلى نقطة نلتقي فيها مع ما يردده الرأي الشائع من أن الضمير الأخلاقي هو « الرقيب » . فالرقابة هنا رقابة حقيقية ، إذ أن كل حركة ، وكل نشاط ، وكل سلوك لكي يكون أخلاقيا لابد أن يجيزه هذا الرقيب فإذا ما صدر الفعل دون أن يمر بهذه الرقابة انتفت عنه صفة الأخلاق (٢)

(١) مثل هذا التقسيم للشعور الأخلاقي إلى مناطق نجد عند « دبريل » في كتابه « محاولة في دراسة الأخلاق » فهو يقسم نمو الضمير واكتناله إلى مراحل ثلاثة : (١) مرحلة الغرائز (٢) مرحلة الضمير الأخلاقي الحقيقية - أي مرحلة الإلمام والمعرفة بالقواعد الأخلاقية . (٣) مرحلة الإرادة الخالصة أو أو المثال الأعلى الأخلاقي .

Dupréel: Traité de Morale; 2 Vol. Bruxelles, 1932.
(٢) أنظر Le Senne, Traité de Morale, Presses Univers., Paris 1942

وإذا كانت « دفعة الحياة » L'élan Vi ، كما يقول برجسون ، تدفع بالذات إلى الانتشار في أوسع مدى ، فإن الإرادة التي تظهر في الضمير الأخلاقي تنظم هذا الانتشار وتهذيبه ، فتشجعه وتحث عليه تارة ، وتقلل من سرعته أو تمنعه تارة أخرى .

ويمكن القول إن الإرادة في مجال الأخلاق تقابل السببية في مجال العلوم الطبيعية . فكما أن السبب يغير من سير الظواهر ويحولها إلى ناحية أخرى غير تلك التي تنجم إليها من تلقاء نفسها . في حالة عدم تدخل السبب ، فكذلك الإرادة إذا تدخلت في عالم النشاط الإنساني وجهته وجهة لا يتجه إليها في حالة عدم تدخل الإرادة .

والحث على عمل أو التنفير منه ، سواء أكان هذا العمل عقليا أو عاطفيا ، معناه « الاستحسان » أو الاستهجان ، وهما القطبان اللذان يحددان الضمير الأخلاقي ، فنحن ندخل في مجال الأخلاق حين نستحسن سلوكا أو نستعجن آخر ، أي حين نمدح أو نلوم الفاعل . ولكنتا في مجال العلم لا شأن لنا . بذلك . فالعالم لا يستحسن أو يستعجن ظاهرة معينة ، ولكنه يوضح حقيقة أو يفند ما أرى يتقضا ، ومعنى ذلك أنه يحكم فقط بأنها صواب أو خطأ . وإذا بدأ في لوم من يخطئ فمعنى ذلك أنه يستعجن أخلاقيا له - سرار الخطيء على الخطأ وإبكار الصواب . ولكنه طالما يبحث عن الحقيقة فليس له أن يجعل منها مجالا للاستحسان ، فقد يكون في ذلك ما يوحي بأن الحقيقة ترتبط أو تتوقف على إرادة من يؤكدها .

وإذا نظرنا أيضا إلى موقف الفنان نجد أنه في الحقيقة لا يلوم ولا يمدح ، ولا يتهم ولا يبرئ ، وإنما هو « يعجب » أو لا يعجب بما يشاهده من الأعمال الفنية وقد يصح أن يلام المرء لا يبحث عن الجمال ، وذلك لأن

هذا البحث يعتمد على الإدارة . ولكن كيف نلوم إنسانا على عدم شعوره بما لا يستطيع أن يشعر به ؟

على أننا ارتفعنا في مدارج الشعور الأخلاقي حتى نصل إلى مرتبة القديسين ، نجد أن فكرة المدح أو اللوم قد تلاشت أيضا . فالقديس لا يلوم ولا يمدح ، وإنما تمتلئ نفسه بالحب لكل مخلوق ، ويشع هذا الحب من حوله ، وهو يعجب بكل شيء لأنه من صنع الله ، ويصفح عن كل هفوة لأنه يأمل في إصلاح الناس عن طريق الحب لا عن طريق العقاب .

الفصل الثامن

نشأة الضمير الاخلاقي

لكي نستعرض النظريات المختلفة التي ظهرت في تفسير نشأة الضمير الأخلاقي بحسن بنا ألا نتميد بالترتيب الزمني لظهور هذه النظريات ، بل نبدأ بأقربها اتصالا بالتفسير الساذج عند العامة ، أى بتلك التي نستقى مصادرها من الأشياء الحسية ، ثم تتدرج منها إلى النظريات ذات الطابع العقلي : ومعنى ذلك أننا منبداً بعرض التفسير الذي تقترحه المذاهب التجريبية .

وتتميز الظاهرة الأخلاقية عن الظاهرة التشريعية بأن الأولى لها طابع الانتشار وعدم التحديد في صيغ ثابتة *Caractère diffus* (١) لذلك فقد خيل للباحثين أن هذا الطابع قد يحول بينهم وبين الوصول إلى جمع المواد الأساسية التي تنصب عليها الدراسة الموضوعية للظواهر الأخلاقية . ونستطيع أن نقول إن أول محاولة لدراسة الظواهر الأخلاقية دراسة موضوعية قد بدأت في الظهور بعد وضع أسس المذهب التجريبي *L'Empirisme* . فقد نادى « فرنسيس بيكون » *Bacon* بوجوب تطبيق مذهبه التجريبي على دراسة الأخلاق والسياسة :

١ - التفسير التجريبي

وينزع المذهب التجريبي إلى تفسير الضمير من الخارج (٢) . فالتأثيرات

(١) Cuvillier, Manuel de Sociologie, Presses Univers 1950
T. II, P. 518.

(٢) Le Senne, Traité de Morale, op. cit p. 832.

التي تأتينا من المحارِب الحسية تنطبع في النفس كما تنطبع الكتابة على ورقة بيضاء . ويتوالى هذه التأثيرات تتكون المادَات التي تجمعنا نتوقع حدوث الشيء متى حدث سببه ، وذلك ما نسميه عادة بمبدأ السببية .

ونحن إذاً تلخصنا هذا المذهب نجد أن تفسيره لنشأة الشعور الأخلاقي ، يطابق تماماً تفسيره لنشأة الشعور الحسي ، أي الشعور الذي يؤدي إلى المعرفة *La conscience cognitive* . فالخير معناه تجريبياً كل ما يثير في النفس الشعور بالارتياح ، والفعل الخبيث هو كل ما يثير في النفس الشعور بالقلق . ونجزم إذاً ونجملنا لائقاً في مؤثر من المؤثرات الخارجية فسرعان ما ترتب على هذه النتيجة قاعدة تحدد سلوكنا ، ونصوغ هذه القاعدة على الوجه الآتي :
أبحث عن هذا المؤثر لكي تحصل على تلك اللذة ، : والعادات الفردية التي تتكون على هذا النحو هي العناصر الأساسية التي تنشأ عنها العادات والتقاليد الجمعية .

وعلى ذلك فالعبرة هي التي تكون الضمير أو هي المصدر الأساسي لنشأته إذ كيف نستطيع بلون التجربة إذ كنا أمام النهر أن نعرف إذا كان الماء يحملنا أم لا ؟ ويقول هيوم « إن العادة هي المرشد الأساسي في حياة الإنسان » (١) ولذلك فإن هيوم لا ينحس مبدأ الشك المفرط *Le Scepticisme* ، ويعتقد أن أكبر محول يهدم هذا الشك هو العمل والحركة والانهماك في القيام بأعباء الحياة العامة . فالضمير والحالة هذه هو الكتلة النشطة التي تتكون من المعتقدات المنبعثة عن اتصالنا بعالم التجربة :

Hume, Essai sur l'entend. humain; trad. Renouvier - pillon (٢)

4 e essai, p. 433.

هذا هو تفسير المذهب التجريبي لنشأة الضمير الأخلاقي . ونحن وإن كنا لا نوافق على ما يذهب إليه من اعتبار العادات الفردية أساسا للعادات الجمعية ، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أثره من حيث توضيح أهمية الاستقرار النظري والعمل كشرط من شروط البحث في الحياة الأخلاقية . فالمبدأ التجريبي يذكرنا دائما بأننا نكون جزءا من عالم خاص يجب أن نكون دائما على صلة وثيقة به .

ولكنه إذا كان العمل أو النشاط ، وخاصة النشاط الأخلاقي ، يتضمن نوعا من الحكم أو التقدير القيمي ، فإن هذا الحكم لا يمكن تبريره بالرجوع إلى المشاهد بحسب الواقع فحسب . وإذا استخلصنا من هذا المذهب ، أن العمل الذي يوفر لنا اللذة عمل واجب الأداء ، فعنى ذلك أننا نفترض قبلنا *a priori* أن اللذة غاية يجب أن نسعى إليها . وهذا الافتراض وحده يجعل المذهب التجريبي خاضعا للمذهب آخر يستمد منه مشروعيته .

وفوق ذلك فإن غاية المذهب التجريبي هو تمييز القيم الحسية وإحلالها في مكان الصدارة ، ولكن غاية الأخلاق ، على عكس ذلك ، إعلاء القيم التي تسمو على عالم الحس ، أى القيم المعنوية أو الروحية . وغالبا ما تتعارض القيم المعنوية مع القيم الحسية ، فنحكم على اللذة أحيانا بأنها لا خلقية .

وهكذا نرى أن المذهب التجريبي ، سواء أكان ذلك في مجال الأخلاق أو في مجال معرفة ، يتجاهل العنصر الذاتي الذي يجب أن يضاف إلى معطيات التجربة لتكوين الخصائص الذاتية للضمير الأخلاقي .

٢ - التفسير التطوري

ذاعت في القرن التاسع عشر شهرة المذاهب التطورية ، وخاصة مذهب سبنسر ، واهتم الناس بها اهتماما كبيرا . ونستطيع أن نتبين أن النسوة

الأولى التى استعمل منها سبنسر الآراء التى فصلها فى نظريته ، ترجع إلى نظرية هوبز عن « حالة الطبيعة » . ولكن هذه الآراء قد تشكلت ووضعت فى صيغتها النهائية التى اكتسبتها ذلك الذبوع بين الجاهلير ، بفضل نظرية داروين عن « أصل الأنواع » وعن « الانتقاء الطبيعى » (١) :

ويربط سبنسر فكرة الضمير الأخلاقى بالفكرة العامة التى تسيطر على مبدأ التطور وهى فكرة « بقاء الأصلىح » فالتمغيرات النافعة ، أى التى تعود فائدتها على الجنس ، ومنها بطبيعة الحال الوسائل النافعة فى السلوك ، تظلى بصورة مستديمة ويحتفظ بها أفراد الجنس بعد أن تثبت لهم فائدتها . وتصبح بذلك استعدادات وراثية فى سلالاتهم . وعلى ذلك فإن الضمير الأخلاقى قد نشأ من التغيرات التى اعترت الجنس بمحض الصدفة وظهرت فائدتها له فتمسك بها وتأصلت فيه بطريق الوراثة .

وبذلك تذبعت الأخلاق من الآلية المحضة ، ويكون العقل وليد الصدفة ، ويصح الموت الذى يكتب على عديم الصلاحية مصدراً للحياة تظل فى ارتفاع على اللوام .

ونحن لا نستطيع أن نستخلص من هذا المذهب ، فيما يتعلق بموضوع الأخلاق ، إلا فكرة إيجابية واحدة ، ومع ذلك فإن هذه الفكرة يعوزها التمحيص العلمى الذى يثبت مقدار أهميتها ، ونعنى بها فكرة أن الوراثة تتدخل إلى حد ما فى تكوين الضمير الأخلاقى وتحديد اتجاهه . وقد خدمت الأبحاث

(١) للحصول على مزيد من التفاصيل عن مذهب التطور بشقيسه العضوى والاجتماعى أنظر كتابنا : « التطور فى الحياة وفى المجتمع » ، دار الثقافة الجامعية بالاسكندرية ١٩٦٦ .

التي قام بها « فايسمان » Weissmann الفرض الذي يتضمنه مبدأ سينسر عن انتقال الصفات المكتسبة بطريق الوراثة . وأثبت هذا العالم أن ما ينتقل بطريق الوراثة ليس صفات مكتسبة ، أو استعدادات محددة ، وإنما هي اتجاهات غامضة ذات صبغة نفسية رعضوية في آن واحد psycho-physiologique .

ونحن حين نرجع نشأة الضمير إلى التغيرات التي تعثرى الجنس بطريق الصدفة ثم تفرض نفسها عاياه ، نسلب من هذا الضمير حرية ، وهي من أخص خصائصه . كما أن قبولنا لهذا التفسير يتضمن القول بأن النتائج التي تترتب على عملية « الانتقاء الطبيعي » هي بالضرورة خير النتائج . وفي ذلك ما يجعل القيمة المطلقة خاضعة القيمة البيولوجية ، وحتى من ناحية القيمة البيولوجية الصرفة يبرز أمامنا سؤال هام ليس من السهل أن نجيب عليه وهو : هل نحن على حق حين نرغب في الحياة .

٣- التفسير الوضعي :

يمكن تعريف المذهب الوضعي بأنه المذهب الذي ينظر إلى العلم la science على أنه الوسيلة الوحيدة المشروعة للمعرفة الإنسانية :

ولما كان هذا المذهب لا يعترف إلا بما تثبته الملاحظة الموضوعية ، فإنه لا يفسر الضمير بالنشاط الذي ينبعث من باطن الذات ، ولا بالرجوع إلى القيم المطلقة (لأن المطلق بالنسبة للمذهب الوضعي لا وجود له) . وإنما يحدده عن طريق القواعد العامة السارية فعلا في مجتمع ما ، والتي يتصرف الأفراد بمقتضاها (١) . فالشروط التي تخضع لها الحياة في المجتمع ، والتي تنظم

(١) سنعرض بعد قليل تفاصيل الإخلاق الوضعية عند أوجست كوت

علاقات الأقران: هي الأصل في نشأة الضمير الأخلاقي . وليست الأخلاق في نظر المذهب الوضعي إلا فصلا من علم الانسان ، وهذا العلم ينقسم إلى شعبتين أساسيتين : البيولوجيا وعلم الاجتماع . وفكرة الضمير الأخلاقي تختلف بحسب ما نميل إليه من ربطها بإحدى الشعبتين .

١ - الاتجاه البيولوجي :

يتزع هذا الاتجاه ، على غرار المذهب التطوري ، إلى النظر للذات الإنسانية على أنها مجرد امتداد للذات العضوية . وكل ما يميز في نظر أصحابها ، النشاط العضوي ، كالمضم ، من النشاط الإرادي ، كالتماقد أو الإلتزام هو أن النشاط الأول يخص جزءاً من أجزاء الكائن الحي على حين أن النشاط الثاني يخص الكائن الحي بأكمله بما في ذلك المراكز العقلية والعصبية .

وهكذا نستطيع أن نتقل من مجال البيولوجيا إلى مجال الأخلاق دون أن تكون هناك حلقات مفقودة تعوق عن تحقيق هذا الاتصال . ويسهل علينا ، بناء على هذا الأساس ، أن نميز بين الخلق والاخلق ، وبسكنى في ذلك أن نسير على نمط التمييز بين حالة الصحة وحالة المرض .

ومن الأمثلة الهامة في دراسة الأخلاق بتطبيق منهج البيولوجيا ، دراسة « لوب Loeb » التي وضع أسسها في كتابه « المبدأ الآلي للحياة » (١) وقد ذكر هذا المؤلف أن الغرائز هي الجنود التي تتفرع عنها الأخلاق . وهذه الغرائز وراثية كشكل الجسم سواء بسواء . وقد يحدث عند بعض الأفراد أن تتعطل بعض الغرائز المرغوب فيها كما تتعطل بعض الوظائف الفسيولوجية . فينتقل هذا العطل إلى سلالتهم ، وإذا كانت هذه السلالة كثيرة فإن ذلك يؤدي مع الوقت إلى اضعاف الحالة الخلقية للجماعة بأسرها :

(١) Loeb, La conception mécanique de la vie, Paris, Alcan, 1914.

كما حاول بعض المهتمين بالطب العلاجي Therapeutique أن يربطوا بين بعض نواحي الأخلاق (كالشهوات والعواطف) وبين حالات الجسم ، فادعوا بأن الشهوات الجامحة ، والميول المنحرفة سببها نقص طبيعي يصاحب ولادة الانسان tares Congenitales ، أو خلل بطراً على أجهزته ، وكما أن الإرادة لا تتحكم في نشاط الأجهزة العضوية التي تسطر على انفعالاتنا ، وهي الجهاز العصبي السمبثاوي والباراصمبثاوي ، وكذلك افرازات الغدد الساخية ، فبالمثل لا نستطيع الإرادة أن تتحكم في عواطفنا الخلقية التي تكون أساس الضمير الأخلاقي ، والتي هي في نظرهم ناتجة عن حالتنا الجسمية .

ويترتب على ذلك أن تصبح التربية الأخلاقية عديمة الفائدة ، إذ أنها لا تغير شيئاً من طبيعة الإنسان . وكل ما تفعله الوسائل العلاجية النفسية كالإيحاء ، والتحليل النفسي أنها تعطل ظهور الأعراض نوعاً ما ، ولكنها لا تقضى على أسباب المرض . ولما كانت أسباب المرض الخلقى ترجع في معظمها - بحسب ادعائهم - إلى خلل جسماني ، فإن العلاج الجسماني قد يعود بنتائج طيبة في محاربة الشهوات الخبيثة . وعلى ذلك فإن الشره مثلاً ، وهو يتج عن ازدياد الإفرازات المعدية ، والإفرازات الخضية يمكن أن يعالج بالوسائل التي تقلل من هذه الإفرازات ، وباتباع النظام الذي يزيد من الإفرازات القلوية . ويمكن القياس على ذلك بالنسبة للشهوات الأخرى والميول المنحرفة على شرط أن نصل أولاً إلى تحديد أسبابها الجسمية .

وليس من العسير أن نلاحظ في مثل هذه النظريات جوهاً وغلوهاً في تطبيق العلم على دراسة الأخلاق . وأكبر الظن أن هذا الجرح كان نتيجة مباشرة لرد الفعل الذي ظهر في القرن التاسع عشر ضد الفلسفة وطريقة التفكير الفلسفي . كما أن ذلك الغلو كان صدى لما آتته العلماء من قوة العلم ، فجاءت آراؤهم معبرة عن تلك النشوة بانتصار العلم في جميع الميادين .

ويكفي لتعد مثل هذه الآراء التي تؤسس الاخلاق على القاعدة البيولوجية ، أن نقول إنها تبحث عن الضمير الأخلاقي حيث لا يوجد : فالضمير الأخلاقي لا يوجد في الموضوع منفصلا عن الذات الفاعلة . ولكنه يوجد « حيث تحتم العلاقة بين الموضوع والذات ، أن تفصل الذات في اختيار الوسيلة التي تؤثر بها على الموضوع » .^(١) والطبيعة ، بما في ذلك الطبيعة العضوية ، هي المجال الذي يتركز فيه نشاط الضمير الأخلاقي : فإذا كانت هناك حالة معينة تستدعي نوعا من النشاط كنتيجة طبيعية لها ، أو أنها لا تترك أمام المرء إلا وسيلة واحدة ممكنة للتصرف ، فإن الأخلاق لا شأن لها في مثل هذه الحالة . أما إذا استدعت الحالة ، على العكس ، نوعا من التردد في اختيار التصرف المناسب ، أو في تنفيذ الوسيلة الممكنة الوحيدة أو عدم تنفيذها ، فعندئذ يتدخل الضمير الأخلاقي ؛ ويمكن اعتباره في هذه الحالة نشاطا خارجا عن حدود الكيان العضوي :

فالأخلاق تبدأ ، في الواقع ، عندما تصبح الميول الغريزية ، والتصرفات الآلية ، وأنواع النشاط العضوي ، غير كافية في توجيه الإنسان . والإنسان يتصف بأنه « كائن أخلاقي » بما يدخله من زيادة على ما تسمح به الوظائف العضوية . فالشره إذا رفض الوسائل العلاجية التي يعينها له الطبيب ، واستطاب شره يثبت بذلك عدم كفاية هذه الوسائل وضرورة الأخلاق والتخلق . وإذا تدخل الطبيب ليصره بالضرر الذي يعود عليه من تعلقه بهذه الشهوة الضارة ، فإنه يتصرف كأخلاقي لا كطبيب .

وحين تستدرج الأخلاق على هذا النحو ، العلماء وأصحاب الفنون الصناعية

إلى مجازها الخاص تسخر منهم ومن محاولاتهم في تفسير الأخلاق بإرجاعها
إلى هذا العلم أو ذاك الفن

ب - الاتجاه السميولوجي

يقرر المذهب السميولوجي أن كل فرد منا يتلقى من الوسط الاجتماعي الذي
يولد وينشأ فيه ، العناصر الأساسية لضميره الأخلاقي ؛ وذلك بطريق الثقافة
العامة أو التثقيف المنظم ، وبتأثير عادات المجتمع وتقاليده وعقائده وحكمه
وقد أخذ التفكير الأخلاقي منذ القرن الثامن عشر يميل إلى هذا الاتجاه في
تحديد التيارات الخلقية بإرجاعها إلى أصولها الاجتماعية . وساعد تقدم الدراسات
التاريخية ، وظهور الحركة التي عرفت باسم فلسفة التاريخ على يد أمثال فولتير
في فرنسا ، وفيكو في إيطاليا ، وهردر في ألمانيا ، ساعدت هذه الحركة على
تصور الضمير الأخلاقي على أنه نتيجة لتراكم طبقات Stratification من
العقائد والحكم من مخلقات عصور قديمة بعضها فوق بعض .

وجاء أوجست كونت فعبّر بقانونه المسمى « قانون الحالات الثلاث » عن
رغبته في إحلال المنهج العلمي محل المنهج الفلسفي . وحكم علي الفلسفة بالعدم
لأنها تبحث وراء المطلق على حين أن الإنسان ؛ أ وضع فيه من عقل وقدرة
محدودين لا يستطيع أن يصل إلا إلى نتائج نسبية : وحين تهيأت له فرصة
إنشاء علم الاجتماع جعل غاية هذا العلم هي أن يفسر الفرد بالرجوع إلى المجتمع .
فالفرد إذن ، من حيث هو فرد ، في نظر كونت ، فكرة تجريدية ولا وجود
لها في الواقع . لأن الفرد الذي يقع عليه نظرنا يعكس في افكاره وأحكامه
وتصرفاته تراث أجيال عديدة .

ثم تبلور بعد ذلك المبدأ الاجتماعي ، في تفسير الضمير الأخلاقي ، واتخذ شكله النهائي في مذهب دور كيم . وقد كرس دور كيم جزءاً كبيراً من مجهوداته وأبحاثه في تعريف الظاهرة الخلقية وتحديد خواصها . وفي محاولة الافادة من منهج علم الاجتماع في دراسة الاخلاق (١) وحدد صفات الظاهرة الاجتماعية في كتابه « قواعد المنهج في علم الاجتماع » (٢) في صفتين . الأولى أنها خارجة عن الفرد أي ليست من صنع الفرد ، والثانية : أنها « جبرية » أي أنها تفرض نفسها على الفرد . ولما كانت الظاهرة الخلقية ظاهرة اجتماعية فإن هذه الصفات تنطبق عليها . فقواعد الاخلاق تفرض على الافراد داخل نطاق مجتمع معين ، وهم يجبرون على التزام هذه القواعد حتى ولو لم ترق لهم ألم تنشأ هذه القواعد لتنظيم علاقات الافراد دون النظر إلى أهوائهم الشخصية ؟ ولا يستطيع الأفراد الإنحراف عن القواعد التي رسمها لهم المجتمع إلا في الحالات الشاذة . وهذا الإنحراف من شأنه أن يחדش ضمير المجتمع ، ولذا فإن المجتمع يدرأ ما قد يلحق به الضرر على طريق الجزاءات الاجتماعية المختلفة التي تتدرج من التأنيب واستهجان الرأي العام ، إلى العقوبة ، إلى المقاطعة ، إلى النفي السياسي والحرمان الديني . فكل هذه الجزاءات توضح أن من لا يخضع لأوامر المجتمع يتبدل من المجتمع ، ونقطع الصلات التي تربطه بالآخرين :

ومجموعة التصورات الجمعية (وهي التي نتجت عن تبلور العادات والتقاليد والمعتقدات) هي التي تحد ضمير المجتمع . وهذا الضمير هو الذي يتردد

(١) مستفرد فيما بعد فصلاً نشرح فيه تحليل دور كيم للظاهرة الأخلاقية .

(٢) انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب للدكتور محمود قاسم . وقد قمنا بمراجعة الترجمة . ونشرت الكتاب دار النهضة العربية .

ضدّه أو يتعكس في ضمير الفرد. فالمجتمع هو الذى يملئ علينا طريقة تفكيرنا وطريقة تصرفنا. وإذا كانت لنا مثل عليا، فإنها ناتجة عن رغبتنا في ارضاء المجتمع. أما آلامنا ووخز الضمير الذى نتعرض له أحيانا فإنها نتيجة ما تقدم عليه من خرق القواعد التى رسمها المجتمع :

وبناء على هذا المذهب تصبح المثالية الأخلاقية هى أن يحرر الانسان نفسه من كل نوازعه الداخلية، ومن كل ميل أو رغبة نحو التردد على المجتمع ونظمه. ولكن هذه المثالية يتوقف تحقيقها، في نظر الاجتماعيين، على التمييز بين الظواهر الاجتماعية السليمة والظواهر الاجتماعية المعتمدة (١) وهذا هو المخرج الوحيد لهم من الاعتراض الذى طالما أثير ضد مذمبهم. وهو إذا كان الفرد يعكس ضمير المجتمع فكيف يتسنى، أو يفسر ظهور المصلحين والزعماء والقديسين الذين يدفعون بمجتمعاتهم خطوات نحو الأمام ويخرجون على النظم والأوضاع السائدة في المجتمع؟ إن أمثال هؤلاء، في نظر علماء الاجتماع أفراد استطاعوا أن يبينوا الوجهة «السليمة» التى يجب أن يتجه إليها المجتمع، وذلك قبل أن يتبينها الرأى العام. إذ أن المجتمع يعيش حقبة من الزمن على مجموعة من التقاليد والعادات والعرف، ولكنه لا يظل على حالة واحدة من الجمود بل يتزعج إلى التطور وبمجرد أن تظهر في المجتمع بوادر التطور تصبح الأوضاع السائدة فيه أو معظمها على الأقل بالية، وهى لا تستمر بعد ذلك إلا بحكم العادة وبحكم رسوخها وتملكها من نفوس العامة: فهي إذن رواسب أو بواقي لحالة اجتماعية بائدة أو في طريقها إلى الزوال. واتجاه المجتمع إلى الاتجاه السليم، الذى يفرضه التطور الجديد، يحتم الثورة على هذه

(١) انظر قواعد المنهج، الفصل الثالث (المرجع السابق).

الأوضاع واستبدالها بغيرها ، وذلك هو ما يفعله الزعماء والمصلحون . فإذا استمر ، في نظام اجتماعي جديد ، وجود عادات كانت تؤدي وظيفة في نظام سابق ، فإن هذه العادات تصبح ظواهر اجتماعية مريضة ويجب أن تختفي . وليست الاضطرابات الاجتماعية واعتلال المجتمع الا نتيجة للتشبث ببقاء هذه الأوضاع البالية .

وإذا انتقلنا من الضمير الجمعي إلى الضمير الأخلاقي بمعناه الحقيقي ، نجد أن علماء الاجتماع ينظرون إلى جميع القيم ، بما في ذلك القيم الأخلاقية ، على أنها صادرة عن المجتمع وهذا المصدر ، أي المجتمع ، هو الذي تستمد منه الظاهرة الأخلاقية طابع التقديس . وهنا يضيف دور كيم إلى خواص الظاهرة الاجتماعية ، وهي الموضوعية ، والجبرية خاصة أخرى تنصف بها الظاهرة الخلقية فالظواهر الأخلاقية قواعد تلزم الفرد ، وهي تشترك مع الظواهر الاجتماعية الأخرى في أنها مستقلة عن الفرد وتفرض نفسها عليه . ولكنها إلى جانب ذلك تنصف بأنها تجتذب الفرد ، وتجعله يتعلق بها لأنها تصور له المثال الأعلى والخير الذي يتوق إلى تحقيقه . وقد حرص دور كيم ، بإضافته لهذه الخاصية ، على عدم ضياع القوة العاطفية ، التي تكمن في العمل الأخلاقي ، والتي تكسبه ذلك النشاط التلقائي وتيسر له الانتشار بين النفوس . ثم انتقل من ذلك إلى غرضه الأساسي وهو أن يجعل من المجتمع دين الفرد ، والغاية القصوى التي يهدف إليها الفرد من نشاطه . ولا يتسنى ذلك إلا إذا ظهر المجتمع بمظهر الكائن الأعلى الذي يسمو على الفرد ويكون أهلاً لتعلقه به في آن واحد . وإذا كان دور كيم قد اتجه في كتابه « التربية الأخلاقية » ، إلى الناحية العقلية المحضة rationaliste وأراد أن يبعد كل تأثير للعقائد الدينية في بث عناصر الأخلاق في النفوس ، فإنه جرح ، مع ذلك على أن يكون للعاطفة وللشعور مكان في

التربية الاخلاقية : (ذ أن هذه العاطفة وهذا الشعور هما اللذان يحفزان إلى العمل الأخلاقي : ولكنه بدلا من أن يربط هذه العاطفة أو هذا الشعور بقوة غيبية . هي الآلة التي تحض الأديان على عبادتها : وتعمل منها الغاية الأسمى لكل عمل أخلاقي . ربطها بفكرة الجماعة التي تتعلق بها الفرد ، لأنها مصدر ما يتمتع به من الخير ، بل ما يتمتع به من صفة الإنسانية

لقد أدرك دوكيم أن الإلزام الخلقى *L impératif moral* يجب أن يستند الى شيء يبرره . ولما كان قد استبعد فكرة الإله ، لإفتناحه كأوجست كونت ، بأن الفلسفة اللاهوتية قد انقضي زمنها ، فإنه قد استعاض عن هذه الفكرة بديانة الجماعة أو باتخاذ الجماعة كغاية عليا للنشاط الإنساني . فالمصدر المقدس لكل القيم هو « المجتمع » ، وهو حقيقة تسمو على الأفراد ، ولكنها في الوقت نفسه ماثلة أمام الأفراد ، أى انه حقيقة إنسانية .

ويميل أصحاب المذهب الإجتماعى إلى ربط مذهبهم بالمبدأ العقلى الذى يقوم على أنه ليس هناك فى عالم الحقيقة ما يمكن أن نجزم باستعصائه أصلا على العقل البشرى . وقد اتخذ هذا المبدأ صفة « المسئلة » عندما شرع العقل لأول مرة ، فى اخضاع الحقيقة لسلطانه . فمتدما بدأ العلم يتكون كان يتعين عليه أن يفرض إمكان وجوده ، وأن يفرض أن الاشياء ممكن التعبير عنها بلغة عقلية ، أو بمعنى آخر بلغة عقلية لأن كالاتعبيرين مترادف . وقد أثبت العلم بأن الظواهر المختلفة ممكن ربطها بعضها ببعض تبعا لعلاقات عقلية ، وذلك بالكشف عن هذه العلاقات . ولا شك أن هذه العلاقات كثيرة ، أو إذا شئت قل إن هناك عددا منها لا حصر له لا تزال نجمله . ولا شيء يمكن أن يؤكد لنا أننا سنصل يوما الى كشفها جميعا ، وأنه سيأتى وقت يصل العلم فيه إلى نهايته بحيث يعجز

بطريقة تنطبق تمام الانطباق على كافة الاشياء المحسوسة : ولا يتضمن المبدأ العقل في الواقع ، مقدرة العلم على استيعاب عالم الحقيقة بأكمله ، ولكنه ينقضي فقط ما يزعجه البعض من أن بعض أجزاء الحقيقة أو بعض أنواع الظواهر لا يمكن إخضاعه بتاتا للتفكير العلمي ، إذ أن معنى ذلك الزعم أن هذه الظواهر غير عقلية بطبيعتها .

فالذهب العقلي لا يفترض أبداً أن العلم يستطيع أن يمتد الى الحدود النهائية لمسألة ما ، ولكنه يقرر فقط أنه ليست هناك حدود يستحيل على العلم أن يعبرها فهو يهزأ بكل الزوائد والحدود التي تريد أن تحصره في داخلها ، ويعمل دائماً على تحطيمها . وفي كل مرة نعتد أنه وصل الى المنطة القصوى التي يستطيع ارتيادها ، راه بعد مدة ، قد تطول أو تقصر ، يواصل سيره الى الأمام ويحترق مناطق أخرى كنا نعتقد أنها محرمة عليه : فعندما تم تكوين علمي الطبيعة والكيمياء ، خيل للبعض أن العلم سيقف عند هذا الحد وكان الاعتقاد أن عالم الحياة يخضع لمبادئ غامضة تخرج عن نطاق التفكير العلمي . وبالرغم من ذلك ما لبثت العلوم البيولوجية أن تكونت بدورها ، وأعقب ذلك علم النفس الذي أثبت بتكوينه خضوع الظواهر النفسية أيضاً لحكم العقل ،

ولا شيء يمنعنا من أن نفترض إمكان حدوث نفس الشيء بالنسبة للظواهر الأخلاقية ، إذ ليس هناك من سبب يحمل هذه العقبة الأخيرة التي نحاول أن نعترض بها تقدم العقل ، أصعب اجتيازاً من سابقتها . والواقع أن هناك علماً قد تكون بالفعل ، وهو وإن لم يزل في أطواره الأولى ، إلا أنه أخذ على عاتقه ان يعالج ظواهر الحياة الخلقية كما لو كانت ظواهر طبيعية ، او بمعنى آخر عقاية . ونستطيع أن نتتبع خلال التاريخ الأطوار التي سارت فيها الظواهر الخلقية نحو الطابع المدني ، وحررها شيئاً فشيئاً من صلتها القديمة بالعقيدة الدينية

وقد قيل أحيانا إن الشرع البدائية ليس لها نظام خاتمي ، وكان هذا بلا شك خطأ تاريخيا . فما من شعب إلا وله نظامه الخقي ، غير أن أخلاق الشعوب المتأخرة تختلف عن أخلاقنا : وأهم ما تتصف به الأخلاق عند هذه الشعوب أنها دينية بحتة . أعني بذلك أن أكثر الواجبات وأهمها ليست تلك التي تنظم علاقة الإنسان بغيره من حوله ، ولكنها واجباته نحو الآلهة ، وليست أهم التزاماته في أن يحترم جاره ويعاونه بل أنها تنحصر في القيسام بالشعائر المفروضة ، والوفاء بحق الآلهة ، وتضحية النفس إذا لزم ذلك في سبيل مجدها . ولكن الأوضاع تغيرت شيئا فشيئا فتعدلت الواجبات الإنسانية وتحددت ، وأخذت تحتل مكان الصدارة ، على حين أن الواجبات الانحصرى ، انثى لا تتصل بالمحيط الانساني ، أخذت على العكس في الاضمحلال :

وبما لا شك فيه أن الدين سيظل يلعب دورا هاما في الأخلاق ، فهو الذى يضمن لها الاحترام ، ويقوم برده من تحدته نفسها بالخروج عليها : ولا يزال كثير من الناس يعتقدون أن كل إلهانة موجهة للأخلاق ، إنما هي هي إلهانة في حق الإله . ولكن وظيفة الدين الآن تقتصر على حماية الأخلاق فالنظام الخلقى لم يشرع الآلهة وإنما شرع للناس .. والدين إنما يتدخل ليضمن له قوة التنفيذ . وهكذا نجد أن مادة واجباتنا تتحرر بنسبة كبيرة من التعاليم الدينية ، وكل ما يربطها بهذه التعاليم الآن هو رباط ضمان لا رباط أساس . ولم يعد الآن حتى بين الفلاسفة الذين يعتقدون بضرورة الجزاء السماوى من لا يسلم بأن الأخلاق يمكن أن تقوم على أساس بعيد كل البعد عن كل مبدأ لاهوتى

وليس في هذا الارتباط ، بين الدين والأخلاق ، ما يبعث على الدهشة ، فواجبات الدين ، وواجبات الأخلاق تشترك في خاصية واحدة وهي أنها

جميعا واجبات أو بمعنى آخر أعمال تلزمنا أخلاقيا . فمن الطبيعي إذن أن كان الناس يميلون إلى الاعتقاد بأن كل التزام يكون مبعثه مصدر واحد . كما أنه من السهل أن تتكهن بأن هذه القرابة ، وهذا الاختلاط كان من شأنهما التقريب بين بعض عناصر في الدين وبعض عناصر في الأخلاق . وما لبثت هذه العناصر أن امتزجت حتى أصبحت واحدة . واتحدت بعض الأفكار الخفية ببعض الأفكار الدينية حتى صارت لا تتميز عنها ، وانتهت الأولى بأن فُقدت أو ظهرت بأنها فقدت كل كيان ذاتي ، وكل حقيقة تميزها عن الثانية :

ولذلك يرى علماء الاجتماع أن جزءا من نشاطهم العلمي يجب أن يتجه إلى المبادئ الدينية ، لكي يبحثوا في ثناياها عن الحقائق الأخلاقية المخبأة . فإذا تم لهم الكشف عنها ، فكفوا على دراستها لتحديد طبيعتها الذاتية ، وبذلك ينسني لهم أن يعبروا عنها بلغة العقل .

وسنعرض في الفصول التالية جهود علماء الاجتماع في بحث الظواهر الأخلاقية .

القسم الثالث

الأخلاق

عند علماء الاجتماع

تمهيد :

أطلق الفلاسفة القدامى على المذاهب الأخلاقية المعيارية اسم الأخلاق
Ethique واقتراح علماء الاجتماع أن يطلقوا على علم الظواهر الخلقية
اسم Ethologie .

وقد انحصرت دراسة الأخلاق عند الفلاسفة في تعريف الفضائل
والرذائل ، وفي البحث عن مبدأ عام تؤسس عليه الأخلاق . وقال بعضهم
إن هذا المبدأ هو العقل ، وقال آخرون إنه العاطفة ، وقال غيرهم إنه
الطبيعة أو اللذة أو المنفعة الخاصة أو العامة الخ ... وبالرغم من اختلاف هذه
المبادئ فقد اتفق الجميع على أن المشكلة الأساسية التي تتطلب منهم البحث
هي تحديد القيمة الخلقية وتبرير القواعد العملية السائدة في المجتمع ؛
ولا ينكر أحد أن تلك المجهودات الفلسفية قد أنتجت للإنسانية أعمالا
خالدة عرضنا في القسم الأول نماذج لها ، ولكننا لا نستطيع أن نتعها بأنها
مجهودات علمية بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة : لأن العلم يدرس الظواهر ليقدر
حقيقتها ولا شأن له بالحكم عليها أو وضع قواعد معينة للسلوك .
فإذا كنا نريد إذن أن تؤسس علما موضوعيا للظواهر الخلقية وجب
علينا أن نخضع تفكيرنا لهاتين القاعدتين الأساسيتين :

(١) أن نعدل نهائيا عن الفكرة القائلة بأن مهمة هذا العلم هي تحديد قواعد
السلوك . ويجب أن نستعيز عن هذه الفكرة بفكرة أخرى وهي أن القواعد
الخلقية ليست إلا ظواهر اجتماعية ، ينبغي أن يدرسها العالم الاجتماعي كما
يدرس الظواهر الاجتماعية الأخرى .

(٢) أن نعدل كذلك عن الفكرة الوهمية القائلة بأن الظواهر الخلقية في
مجموعها معروفة لدينا دون حاجة للبحث العلمي . فغالبا ما يقال : « من منا

لا يعرف أن الاخلاق تحرم القتل والسرقة والاختلاس ؟ ، فإذا كانت السرقة خطأ خلقيا فلماذا كانت كذلك ؟ وكيف نشأت هذه العاطفة باستهجان السارق ؟ وما الاشكال المختلفة التي يتخذها هذا الاستهجان في المجتمعات المختلفة ؟ يجب أن نستعيض عن هذه الفكرة بفكرة أخرى وهي أن الظواهر الخلقية ، شأنها في ذلك شأن الظواهر الفلكية والطبيعية والبيولوجية والاقتصادية لا يمكن معرفتها معرفة علمية ، واستنباط القوانين التي تخضع لها إلا بعد مجهود مقصني ويبحث شاق .

وقد كان الممكن منطقيا أن تقودنا الطريقة الديكارتية إلى هسله النتيجة الدامة ، ولكن ذلك لم يحدث في الواقع : وحاول منتسكيو في بحثه عن « روح القوانين » أن يقترب منها ولكنه لم يفلح في كثير من الحالات ، وخطأ آراءه الشخصية : بالتأنيب العملية كما حدث في تفسيره لظاهرة تعدد الزوجات في المجتمعات الشرقية والاسلامية : وجاء بعد ذلك أوجست كونت مؤسس الفلسفة الوضعية ، فوضع القواعد المنهجية لدراسة الظواهر الاجتماعية . ولكن عندما حان الوقت لتطبيقها خرج كونت على العلم وتقصص شخصية رسول الانسانية وأراد أن يحقق حلم الانسانية القديم بوضع قواعد خلقية ، نهائية وثابتة ، للانسانية جمعاء . وكان سخرية القدر قد أرادت أن يكون مؤسس علم الاجتماع هو الذي يضع العوائق والعراقيل أمام قيام علم « رضى » للظواهر الخلقية .

وأراد دور كيم أن يصل ما قطعه كونت بأحلامه الانسانية ، فقصد رأسا إلى الظواهر يبحثها ، وخرج من هذا البحث بكتابه القيم عن « قواعد المنهج في علم الاجتماع » . وعكف مع أنصاره من أمثال بوجليه وفوكوتيه ودافى ، على دراسة الحقيقة الخلقية . ولكن للأسف لم يستطع دور كيم أن يفعل فصلا تاما بين وجهة النظر العلمية ووجهة النظر الذاتية .

فقد أراد في دراسته للظواهر الخلقية أن ينصل بين الظواهر السليمة *normaux* والظواهر المعتلة *pathologiques* ولكن هذا الفصل كشف عن رأى ذاتى ورغبة في تبرير بعض الظواهر أو القواعد والحكم على أخرى : ففي كتابه عن « الانتحار » نجد مثلاً هذه العبارة : « يجب أن نقرر هذا المبدأ وهو أن قتل الإنسان لنفسه يجب أن يكون موضع الاستهجان والغور (١) » . مثل هذه العبارة التي تقرر مبدأ خلقياً دون الوصول إليه عن طريق الاستقراء العلمى تغير بطبيعة الحال المنهج الذى يجب أن يسود البحث العلمى ؛

ولا نجد بين علماء الاجتماع في العصر الحديث غير ليفى برول الذى استطاع أن يتحرر من وجهة النظر الذاتية ، وأن يميز بوضوح بين القواعد التي تنظم السلوك وبين البحث عن القوانين التي تفسر هذا السلوك . وقد وضح أن « الأخلاق وهى مجموعة القواعد والأوامر والنواهي والواجبات لها وجود خاص كوجود الأديان واللغات والقوانين . فهى إذن « معطيات » *data* يمكن دراستها من الخارج . والبحث العلمى ينحصر في دراسة هذه المعطيات كما تظهر لنا في المجتمعات الإنسانية المختلفة ، أى دراستها بنفس الطريقة التي يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه » . وبذلك تم تحقيق القاعدة الأولى من القاعدتين السالفتين :

وقد أخذ العلامة (ألبير باييه Bayet) على عاتقه استكمال ما بدأه ليفى برول وعكف على استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التي تختلط بها ،

(١) Durkheim, le suicide p. 384

هذا المبدأ الذى يقرره دوركيم لا يتفق مع العرف السائد في اليابان عن استهجان الانتحار للتكفير عن خطأ جسيم وهو المعروف باسم *Hara kiri*

أى أنه عمل على تحقيق القاعدة الثانية ، وهى القاعدة الخاصة بالبحث عن الظواهر الخلقية بقصد معرفتها واستنباط القوانين التي تخضع لها

وبالرغم من الاعتراف شبه الإجماعى الآن بوجود الفصل بين الدراسة العلمية والدراسة المعيارية للأخلاق فإن الكثيرين ما يزالون في شك من أن الدراسة العلمية للظواهر الخلقية تتطلب أبحاثا تبلغ في صعوبتها ودقتها ما بلغته الأبحاث الطبيعية البيولوجية ؛ وإذا كانت الظواهر الخلقية مألوفة لدينا وتظهر في علاقتنا اليومية فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية. ولتقريب ذلك إلى الأذهان نقول إن كل الناس يتكلمون ، ولكن كم منهم يدرك المشاكل العويصة التي تثيرها اللغة أمام المتفقه في علم اللغة le philologue ، ورجل المنطق وعالم الاجتماع .

فالأخلاق ، كما يدرسها علماء الاجتماع اليوم ، عبارة عن دراسة وضعية لأنواع السلوك التي يسلكها الناس في بيئة معينة وفي عصر معين. والمنهج الذي يستخدمونه لم يعد منهجا استبطانيا أو حدسيا ، أو تأمليا نظريا ، بل أصبح منهجا كيبا استقرائيا يقوم على الملاحظة والإحصاء ، وما إلى ذلك من مناهج علمية دقيقة .

والظواهر التي يجعل منها عالم الاجتماع الأخلاقى موضوعاً لدراسته ، هى ظواهر لها طبيعتها الخاصة تتمثل في القوانين السائدة والعادات المتبعة ، والتقاليد المتوارثة ، والأمثال الشعبية . والحكم المتواترة ، والأعمال الأدبية والتصورات الفلسفية نفسها . فالباحث الاجتماعى ، الذى يريد أن يدرس « الظواهر الأخلاقية » لا يستبعد من حسابه تصورات الفلاسفة ونظريات الاخلاقيين ، لأنه يعدها بمثابة وثائق هامة تكشف لنا عما يدور بباطن الضمير الخلقى لصرا من العصور ، وهؤلاء هم بدراسة تلك النظريات الفلسفية لأنه

يرى فيها تعبيراً عن آمال المجتمع في ذلك العصر . وبهذا المعنى تكون المذاهب الأخلاقية الفلسفية هي نفسها ظواهر اجتماعية لها دلالتها الخاصة التي نستطيع عن طريقها أن نتعرف على الاتجاهات الخلقية في العصور المختلفة . ولهذا السبب عتبنا في القسم الأول من هذا الكتاب بعرض نماذج من المذاهب الفلسفية والدينية في الأخلاق ، واختبرنا من تلك النماذج « تنوعاً » في عرض المثال الأعلى الأخلاقي ، وما كانت أكثر تحقيقاً لفكرة التوفيق بين الأغراض الإنسانية والأغراض الاجتماعية .

أما في هذا القسم الثالث من الكتاب ، فنعرض لجهود الاجتماعيين ، أو على الأصح لجهود علماء المدرسة الاجتماعية الفرنسية في دراسة الأخلاق وقد بدأنا هذا القسم بفصل عن أوجست كونت بوصفه منشيء علم الاجتماع وواضع أسس الفلسفة الوضعية . تلك الفلسفة التي تمجد العلم ، وتقوم على ملاحظة الظواهر ، وتؤمن بفكرة النسبية : وإذا كانت هذه المبادئ قد اتخلها علماء الاجتماع ، بعد أوجست كونت ، نبراسا لهم ، فإن مؤسس علم الاجتماع ذاته قد ساد عنها في النصف الثاني من حياته ، واهتم بوضع « ديانة الإنسانية » « وأخلاق المستقبل » التي خلط فيها عاطفته الشخصية بحبه الإنسانية :

الفصل التاسع

أوجست كونت والاخلاق الوضعية

قام أوجست كونت بتأسيس علم الاجتماع حوالى سنة ١٨٣٠ . ونستطيع أن نقول إن الهدف الأساسى الذى كان يقصد إليه كونت من إنشاء هذا العلم هو الوصول إلى قواعد خلقية وسياسية ثابتة ونهائية تحقق سعادة الإنسانية . وكانت وسائله فى ذلك اكتشاف الحقائق الأساسية التى تضمن تحقيق الوحدة بين العقول ، وذلك ما حدا به إلى وضع أسس الفلسفة الوضعية (١) .

وقد كان كونت شديد الإقتناع بأن الأخلاق يجب أن يكون لها علم ينظمها ، وكان يرى أن مكان ذلك العلم يأتى بعد علم الاجتماع لأنه أكثر تعقيدا فهو خلاصة ما تنتهى إليه الغاية الإنسانية ، كما كان يرى أن الأخلاق هي أنفع العلوم لأنها تنظم السلوك الإنسانى ، ويجب أن تكون جميع العلوم الأخرى مقدمة للوصول إلى وضع قواعد ثابتة لتنظيم علاقة الإنسان بغيره وبالمجتمع .

والأخلاق فى نظر كونت ليست علما نظريا مجردا ، ولذلك فهم لم تدخل فى التصنيف الذى وضعه للعلوم الأساسية . وإذا كان كونت قد أضاف فى

(١) لينى برول : فاسفة أوجست كونت . ترجمة الدكتورين محمود قاسم والسيد بلوى . مكتبة الأنجلو المصرية .

آخر حياته ، إلى قائمة العلوم الستة الأصلية (١) علما سابعاً هو الأخلاق بالذات ، فإن الأخلاق - كما عالجها - كانت في الحقيقة أقرب إلى علم النفس الأخلاقي منها إلى الأخلاق بمعناها المألوف عند الفلاسفة (٢) . فهذه الأخيرة ، في نظر كونت ، لم تكن قط تستحق أن تكون موضوعاً لعلم خاص ، والعالم ليس له أن يختار إلا بين أحد أمرين . فهو إما أن ينصرف إلى البحث عن قوانين الظواهر الأخلاقية ، وهذا البحث الذي يقوم على المعرفة الوضعية للطبيعة الإنسانية ، سواء أكانت فردية أم جماعية ، يكون جزءاً من علم الاجتماع (٣) ، وإما أن يستند إلى معرفته بهذه القوانين في الوصول إلى أفضل طريقة لتعديل هذه الظواهر حسب ما نسمح به قدرة الإنسان ، وحيث أن تكون الأخلاق فناً يتعين علينا تحديد قواعده . ولكي نتمكن من تحديد هذه القواعد فمحددنا يقوم على العقل يجب أن نبدأ بتأسيس علم الاجتماع نفسه على أسس عقلية . وعلى ذلك فسواء نظرنا إلى الناحية العمالية ، أو إلى الناحية النظرية الصرفة فإن الأخلاق كعلم وضعي ، تعتمد على علم الاجتماع وقد لاحظ كونت عيباً مشتركاً بين المذاهب الأخلاقية السابقة ، أدى بها إلى الخروج عن جادة الصواب ، وهذا العيب يتلخص ، في نظره ، في أنها تكونت قبل أن يصبح علم الطبيعة الإنسانية (أي علم الاجتماع) علماً وضعياً :

(١) هذه العلوم هي الرياضيات ، الفلك ، الطبيعة ، الكيمياء ، البيولوجيا ، علم الاجتماع . ويعتمد كل منها على النتائج العلمية التي يحققها سابقه .

(٢) المرجع السابق . ص ٢٩٦ .

(٣) يتفق هذا الرأي مع رأي المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ، وخصوصاً مع رأي دوركيم الذي سنقصله فيما بعد .

وعلى ذلك فالأخلاق عند كونت تقوم على العلم الوضعي ، وهي لذلك تحقق صفاته الأساسية . فهي أولا « حقيقية » ، ومعنى ذلك أنها تقوم على الملاحظة لا على الخيال ، وتنظر إلى الإنسان كما هو كائن بالفعل ، لا كما نتصور أن يكون . وهي تعتمد إذن ، لا على التحليل التجريدي لما يحتويه قلب الإنسان من مشاعر خاصة ، بل على التجارب التي أحرزتها الإنسانية عن طريق الميول التي سارت فيها والدوافع التي دفعتها لأنواع النشاط العادي ، وذلك خلال القرون التي زودنا التاريخ بمعلومات عنها .

والقول بأن الأخلاق وضعية يعني أيضا أنها « نسبية » : إذ أن نسبية المعرفة تؤدي إلى نتيجة مباشرة وضرورية وهي نسبية الأخلاق . زد على ذلك أن وجود النوع البشري . يتوقف على مجموعة كبيرة الشروط الطبيعية والفلسفية والفيزيائية والبيولوجية والاجتماعية . فلو قدر لهذه الظروف أن تكون على غير ما هي عليه - وهو ما لا يستحيل تصوره عقلا - لصارت أخلاقنا أيضا مختلفة عما هي عليه الآن . وحيث أنه نسبية بالنسبة إلى مركزنا في الكون وإلى تركيبنا العضوي .

ومن اليسير علينا أن ندرك أن نسبية الأخلاق عند كونت تختلف عن النسبية التي أكدها وألح عليها علماء الاجتماع فيما بعد . فلم يكن كونت ينظر إلى هذه النسبية إلا على أنها ضرورة نظرية وعقلية تقتضيها نسبية المعرفة عموما وفقا لتعاليم المذهب الوضعي . كما أن هذه النسبية لا تصبح حقيقة واقعة إلا إذا قدر للظروف التي يستمد منها « النوع البشري » حياته أن تصبح غير ما هي عليه . فقد كان كونت ينظر إلى البشرية في مجموعها وهو أمر أنكره عليه علماء الاجتماع . فهو لا يرون أن النسبية

أمر واقع بالفعل ، وهى تستند إلى اختلاف أسس البناء الاجتماعى من مجتمع إلى آخر . كما أن النسبية تتحقق فى المجتمع الواحد خلال الزمان تحت ضغط « التغير الاجتماعى » ، إذ يؤدى التغير فى بعض النظم ، والتساند الوظيفى بين النظم المختلفة ، إلى تغير مماثل فى النظام الأخلاقى .

وقد وجد بعض الفلاسفة ، وعلى الأخص الفلاسفة المثاليون ، أن « نسبة الأخلاق » إنحدار نحو نفى « الأخلاق » برمتها . فإما أن يكون الخير مطلقاً ، حسب ما يتصورون ، وإما أن ينعدم التمييز بين الخير والشر ، وإس هناك حد وسط .

ومع ذلك فقد أثبت تاريخ الفكر أن مثل هذه المآ زق لا يتعذر الخروج منها « فكم من العقبات الماثلة وضعت فى طريق المعرفة ، فقيل عنها بالمثل : إما أن تكون الحقيقة مطلقة أو لا يكون هناك حقيقة أبداً ، وكان وضع المسألة على هذا النحو خاطئاً ، إذ استطاع العقل البشرى أن يعيش على حقائق نسبية وسيأتى الوقت الذى يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولا بالنسبة للأخلاق . وسوف لا يترتب على الاعتراف بنسبية الأخلاق من الضرر أكثر مما يترتب على الاعتراف بنسبية العلم :

وكما أن التمييز بين الحق والباطل ظل ممكناً بالرغم من أننا لم نعد نتصور الحقيقة على أنها مطلقة وثابتة ، فكذلك يظل التمييز بين الخير والشر ممكناً بالرغم من أننا لا « نتصور » الخير على أنه حقيقة عليا لاهوتية أو متافيزيقية ، بل أصبحنا نرى فيه « تقدماً » نحو غاية نحاول الاقتراب منها على الدوام ، دون أن نصل إليها أبداً . فتطور الأخلاق مماثل لتطور المعرفة ، وكلاهما

ومجموعة الظروف التي تحيط به ، فهي إذ تضيء له السبيل تساعد مساعدة فعالة على تحقيق التقدم الذي يستطيع الإنسان تحقيقه.

صيغة الأخلاق الوضعية:

وتحدد الناقصة الصيغة الأخلاق حين تؤكد أن المشكلة الأخلاقية هي : « أن يعمل الإنسان ما استطاع لكي تغلب غرائز المودة بين الناس على دوافع الأثرة ، ولكي تغلب النزعة الاجتماعية ، على الشخصية الفردية (١) » .

أما أن الطبيعة الإنسانية تحتوي على غرائز المودة أو الإيثار ، كما يسميها كوينت فليس ذلك فرضاً ، بل حقيقة واقعية . وهذه الحقيقة يثبتها علم النفس الوضعي . ويكفي للانتعاش بذلك أن نلاحظ الرجال والأطفال ، بل الحيوانات ، ملاحظة علمية وعلى كل حال لا يستطيع المجتمع أن يعيش بدون هذه الغرائز . وقد نظر بعض المتسافرين يقيناً إلى الإنسان نظرهم إلى كائن تصدر تصرفاته عن العقل على وجه الحصر ، وتخلوا لذلك مجتمعاً يقوم على الاتفاق الصريح أو الضمني بين الأجزاء المتعاقدة (أى الأفراد) . والواقع أن الناس يخضعون ، قبل كل شيء ، لميولهم وغرائزهم ، وإذا كانوا يعيشون في مجتمع فما ذلك بالتأكيد إلا لأن ملكاتهم العاطفية تحملهم على الحياة في مجتمع . فيبدون عواطف الإيثار الفطرية لا يكون هناك مجتمع ، ولا تكون هناك أخلاق .

على أن علم الحياة قد أثبت أنه بالنظر إلى تفوق الحياة العضوية على الحياة الحيوانية ، فإن غرائز الأثرة تكون بطبيعة الحال أقوى من غرائز الإيثار . فكيف تستطيع هذه الأخيرة أن تتعادل أولاً مع الأولى ثم تتفوق عليها ؟

(١) وردت هذه الصيغة في كتاب « السياسة الوضعية » . المرجع السابق ٣٠٣

يقول كونت إن هناك عدداً من العوامل التي تعمل ، بلا هوادة ، لتنشيط
المواطف الخيرية :

وأول هذه العوامل وجود الإنسان في المجتمع ، واتصاله المستمر بأفراد
أسرته بصفة خاصة . وهو في حياة الأسرة يتدرب علي الإيثار وإنكار الذات ،
والتدريب المتصل يساعد علي نمو الاعضاء وضمان سير الوظائف .
ثم إن القصد الطبيعي في ميول الإيثار يعوضه مقدرة هذه الميول علي
الانتشار الذي لا حد له : « فهي تستطيع النمو في آن واحد لدى جميع الأفراد
في جماعة معينة » وبدلاً من أن يتعارض بعضها مع بعض ، نجد أن الإيثار إذا
أصبح أكثر قوة لدى بعض الناس فإنه يوقظ ويحفز الإيثار الذي يكون في
بداية نشأته لدى الآخرين . ويحدث العكس في حالة الأثرة أو الأنانية : إذ
تتنافر ضروب الأثرة لدى الأفراد والجماعات ، وإذا استثنينا بعض الحالات
التي تتحالف فيها هذه النزعات لفترة معينة ، قد تطول أو تقصر ، نجد أن
التنافس بينها يدفعها إلى التصادم . وتضطرب هذه الضروب من الأثرة إلى
التنازل عن شيء من سلطانها بعضها تجاه بعض ، ولكن لا يصل ذلك إلى
حد قناء بعضها في البعض الآخر . ومع ذلك فقد تضطربها الحياة الاجتماعية
إلى إخفاء نفسها وراء ستار زائف وإلى الخيلولة دون ظهور آثارها العنيفة
كل العنف .

أضف إلى ذلك أن المرء يجد أن المواطف الخيرة هي في ذاتها منبع للرضا
والغبطة ، وأن هذا الرضا لا ينضب معينه . فالمرء يأثم من العمل - كما يقول
كونت - ويسأم التفكير أيضاً ، ولكنه لا يسأم من المحبة : وهذه المواطف

التي تعد أعذب وأرق ما يشعر به الإنسان تنزع إلى أن تحل في قلبه مكاناً يزداد اتساعاً على الدوام . وهي لا تهتم باحتلال المكان الذي تشغله الأثرة ، ولكن مهما هو أن تحبط مساعيها بقدر الامكان . ويرجع تفوق الأثرة لدينا إلى أسباب عضوية لا تخضع لإرادتنا ، ولن تتغير هذه الأسباب أيضاً . فن البعث أن نرغب في اجتثاث الأثرة من جنورها . « ومن أراد أن يكون ملاكاً يحكم على نفسه بالبله ^(١) ومهما بذلنا من جهد فلن نستطيع أن نصل إلى عكس العلاقة بين غرائز الإتيار وغرائز الأثرة لدينا . فستظل هذه الأخيرة أكثر نشاطاً ولكننا نستطيع أن نعتبر قلبه هذا الوضع مثلاً أعلى نقرب منه على الدوام ، دون أن نصل إليه أبداً .

وأخيراً فقد يحدث أن تكون غرائز الأثرة لدينا سبباً في إيقاظ بعض عواطف الإتيار كرد فعل لها : فالغريزة الجنسية مثلاً يتج عنها نغمو عاطفة الأمومة . والرغبة في أن يفرض المرء إرادته تؤدي ، في كثير من الأحيان ، إلى التضاني في الصالح العام . ومتى خرجت العاطفة الخيرة إلى حيز الوجود استمرت في البقاء ، ونمت ، بل يبحث المرء عنها لذاتها أحياناً ، بعد أن يبطل تأثير غريزة الأثرة .

وبالإضافة إلى مجموعة العوامل الذاتية هذه ، فإن هناك عوامل موضوعية تؤثر في إتجاه طبيعتنا نحو الغيرية . فحين تقدمت المعرفة الوضعية شيئاً فشيئاً ، أدرك الإنسان فكرة نظام الكون ، وأنه هو نفسه جزء منه ، وأنه

(١) نص هذه العبارة بالفرنسية هو :

Qui veut faire l'ange, fait la bête.

يرتبط به ارتباطاً وثيقاً وبسهم فيه بجزء من ذكائه . وقد يكون تحديد هذا الجزء عسيراً ، ولكنه حقيقة مؤكدة . وهكذا أصبحت القوانين الخارجية المنظمة التي تفرض نفسها على أوجه نشاطنا ، إن طوعاً أو كرهاً ، حقيقة ماثلة في عقولنا . وغدت الحظرة النهائية المراد تحقيقها هي أن تتقبل عاطفتنا هذا النظام عن طيب خاطر . وهذه النتيجة بالذات هي التي حصلت عليها الفلسفة الوضعية ، لأنها مكنتنا من معرفة طبيعتنا الفردية والاجتماعية ، وبينت لنا أنه يجب ألا نقرر الإنسانية بالإنسان ، بل نقرر الإنسان بالإنسانية . وفسرت لنا النمو المتواصل للحياة الاجتماعية وللحفاظ على الغيرية : وهذه الأخيرة شرط نمو المجتمعات ونتيجة له في آن واحد . ونحن نفهم الآن أن عواطفنا الغيرية تنفق بصفة تلقائية مع القوانين الطبيعية التي تسيطر على نمو المجتمع

الحياة من أجل الآخرين :

وينحصر الكمال الأخلاقي في نظر كونت ، في تحقيق الانسجام بين جميع الناس عن طريق الإرادة الطيبة المتبادلة بينهم وفقاً لهذا المبدأ : الحياة من أجل الآخرين *Vivre pour autrui* . ويؤدي ذلك ، في الوقت نفسه ، إلى تحقيق الانسجام في كل نفس فردية ، وذلك بإخضاع الأناية للمواطن الغيرية ولكن هذا الانسجام أبعد من أن ينحصر في إبداء الأمر . فعلى العكس ، تستمر الحرب بين الطوائف الاجتماعية . ومنتشبات الخلاف بين أعضاء الطائفة الواحدة ، كما أن احتفاء الأفراد بغيرهم ، كما في كثير من المجتمعات ، إنما هو نتيجة طبيعية وأحياناً مبررة بعض الشيء . فالمشاكل التي تنشأ في المجتمع إنما هي نتيجة طبيعية . وإذا استطعنا أن نقرر بين أنواع الأفراد التي تتجاذبنا نظاماً ثابتاً يحدد طبيعتها كما أنها تتغير ، إلى تأملنا الطبيعة الإنسانية على مظهرها ، ووجدنا أنها تتجاذب

على مهاد يستطيع الاحتفاظ بمثل هذا النظام وإذا تركت النفس الإنسانية وشأنها فإنها تظل في الحالة التي أطلق عليها سبينوزا اسم « حالة » التراجع ، . وفي مثل هذه الحالة لا يمكن الوصول إلى حل دائم للمشكلة الأخلاقية . ومن هنا نشأت الحاجة إلى « قيد عام » يضمن نمو الميول الغيرية : وليس هذا القيد سوى الضغط الختمى المواصل الذى يمارسه نظام الكون على سلوكها ، ثم لا يلبث أن يمتد أثره بمضي الزمن إلى البراءة التي تدفعنا إلى السلوك .

فالوسيلة الأساسية لتحسين الأخلاق تنحصر . كما يقول كونت . في الإقلال من التناقض والتردد والتشتت الذى يصيب أغراضنا . ويتم ذلك بربط عاداتنا العقلية والحنفية والعملية ببواعث خارجية : لأن الصلات المتبادلة بين ميولنا المختلفة لا يمكن أن يتحقق لها الثبات ، بل أنها تظل عاجزة عن ذلك حتى نجد في الخارج نقطة ارتكاز لا تتزعزع . فلكي يكتب البقاء لانسجام النفس يجب أن يبدو لها هذا الانسجام كما لو كان قائماً على أساس العقل ، أى على أساس نظام الكون .

الحياة من أجل الآخرين ، هذه هي أسمة صيغة للأخلاق الوضعية . وتشهد العاطفة بصدق هذه الحكمة ، كما أن العلم يكشف عن مغزاها البعيد ونتائجها العميقة . ولكن هذه الصيغة لا تنطق فحسب على المجتمع الطبيعي الذى يكونه الناس فيما بينهم ، وهو المجتمع الذى يدخل فيه كونهت أيضاً الحيوانات القادرة على المحبة والتفانى . بل إن القانون الأخلاقى يحدد تطبيقه الدقيق في العلاقات المحددة التى يقررها المجتمع المدنى بين الناس ، أى في الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأفراد . وإذا صح أن الأخلاق والسياسة شيان متميزان فإن ذلك لا ينهى خضوع السياسة للأخلاق خضوعاً أكيداً . فالقدرة الروحية لا تحكم ، ومع ذلك فبغى توجه أحكام كما توجه المحكومين . وهى التى تزودهم جميعاً

بمجموعة المعتقدات والمواطف المشتركة التي تتيح للمجتمع أن يعيش فن واجب الأخلاق إذن أن تحدد المبادئ التي تستخدمها السياسة الوضعية في تنظيم العلاقات بين الناس .

والآن ماهو المكان الذي يجب أن تحدده لهذه الأخلاق الوضعية داخل نطاق التصنيف المعروف للمذاهب الأخلاقية ؟

الرأى الغالب هو وضعها مع المذاهب العاطفية في الأخلاق . والواقع أن « كونت » نفسه يصف مذهبه الأخلاقى « بتغلب العاطفة الاجتماعية فيه بشكل مباشر » . كما أن هذا المذهب ينتمى أيضا ، باعتبار أصوله ، إلى هذه الطائفة من المذاهب الأخلاقية ، إذ أن كونت يرجع إلى آدم سميث وهيوم حين يؤكد وجود الميول الغيرية وجوداً فطرياً في النفس الإنسانية . وهو يقول : إنك إذا قررت هذه المواطف الغيرية ظهرت الأخلاق ، وإذا انتزعتها اختفت الأخلاق .

غير أن كونت يرى أن فلاسفة المدرسة الاسكتلندية ، أصحاب مذهب العاطفة في الأخلاق ، هؤلاء الفلاسفة لم يذهبوا في تحليلهم إلى أبعد من تقرير وجود المواطف الإنسانية . وأهمسوا البحث عن الكيفية التي تموجها الأخلاق في الواقع ، بالرغم من أن الميول الغيرية أقل نشاطاً من الميول الأخرى : كما عاب كونت على الأخلاق عند فلاسفة المدرسة الاسكتلندية بأنها ذات طابع سطحي ، وتنقصها الدقة المنهجية . فإذا كان وجود الميول الغيرية ظاهرة واقعية فليس ذلك سبباً في ألا يكون تفسيرها أمراً ضرورياً . كما أن تطورها لا يمكن فهمه إلا عن طريق التأثير المتصل للنظام الخارجى في النفس الإنسانية ، وهو تأثير يكون حاسماً كلما زادت معرفة الإنسان به ، أى كلما زاد عدد القوانين الطبيعية التي يكشف عنها .

وهكذا نرى أن « كونت » حين أراد أن يفسر الاخلاق الإنسانية تفسيراً كاملاً ، أضاف إلى العناصر ذات الصبغة العاطفية عنصراً ذا صبغة عقلية . وهذا العنصر لا يقوم بلا شك على مجرد الاقتناع بفكرة سابقة على الملاحظة ، ولكنه يقوم على مبدأ عدم تغير قوانين الظواهر ، وهو المبدأ الذى يتيح لنا فهم الكون . وهذا الفهم هو الذى يكون أساس العلوم من الوجهة النظرية : أما من الوجهة العملية فإن نظام الكون هو الكفيا وحده بتحقيق الانسجام الدائم بين ميولنا ، وعلى هذا النحو يصبح أساساً للاخلاق :

ويستخدم كونت فكرة « النظام » (أ) للانتقال من مجال المعرفة إلى مجال العمل . ومما لاشك فيه أن هذه الفكرة قد تحولت لدى « كونت » إلى فكرة وضعية ، بعد أن كانت لاهوتية أو ميتافيزيقية هند غيره من الفلاسفة أمثال « مالبرانش » و « لينتر » . غير أن « كونت » لم يكن أقل كلفاً ممن سبقه من الفلاسفة بالعثور على وحدة النفس وراء الاختلاف الظاهر في وجوه نشاطها ، وبإثبات أن العقل النظرى والعقل العملى ليسا في النهاية إلا عقلاً واحداً . وقد حاول « مالبرانش » حل المشكلة بالرجوع إلى فكرة السكالم الإلهي الذى يعبر عن نفسه في كل مكان على هيئة النظام . أما « كونت » ، فإن تفسيره يقوم على أن ضغط النظام الخارجى يولد الاتساق داخل عقلا (الذى يسهم أيضاً في هذا النظام) ، ثم يولد الاتساق بطريق رد الفعل في عواطفنا ، وأخيراً في أعمالنا .

(١) فكرة النظام تتصل بالفقرة الثانية من شعار انفسفة الوضعية وهو : « الحب ميلونا والنظام قاعدتنا ، التقدم غايتنا » . وهذا الشعار منقوش على قبر أوجست كونت حسب وصيته .

“Amour pour principe, Ordre pour base, progrès pour but.”

وجملة القول إن الأخلاق لدى « كونت » يمكن أن تفهم على أنها الشكل الوضعي لفكرة الخلقية عن نظام الكون ، وأنها تجمع بين الناحية العاطفية والناحية العقلية . ولا يجد « كونت » في ذلك أى تناقض : فمن وجهة النظر التاريخية ، أى حين ننظر إلى نشأة الحاسة الخلقية نجد أنها تنشأ بسبب عواطف المودة التي يشعر بها الناس بعضهم تجاه بعض ، . يشركون في ذلك مع كثير من الحيوانات الأخرى . وتنمو هذه العواطف بصفة تلقائية فتتحوّل إلى حالات وجدانية عائلية واجتماعية . ولكن كيف تتطور تلك الحاسة الخلقية فيما بعد ؟ وكيف تنمو العلاقات الخيرة نمواً لا نهاية له ، وتزداد قيمتها نسبياً : بالرغم من قوة الأنانية المتأصلة في النفوس ؟ أو بالإجمال كيف يتسنى للإنسانية أن ترتفع شيئاً فشيئاً فوق مستوى الحيوانية ؟ كل هذا يرجع ، بلا أدنى شك ، إلى نمو « الدكاء » الذي يسير جنباً إلى جنب مع المجهودات التي يضطر الإنسان إلى بذلها كيما يكيّف نفسه بالوسط الذي يعيش فيه .

فإذا كانت الأخلاق غريزية ، حسب أصولها العجوانية ، فإنها تصبح عقلية في تطورها الإنساني . ويمكننا أن نقول نفس الشيء عن اللغة والقرن والعلم والدين نفسه . فقد وجدت النواة الأولى لكل هذه الظواهر في الطبيعة البدائية للإنسان ، لأن هذه الطبيعة لا تفتق مطلباً عن شيء جديد كل العجدة ولم تبرز هذه الظواهر كلها بوضوح إلا بسبب ضغط النظام الخارجي الذي يحدث تأثيره على الدوام ، سواء شعرنا به ، أو لم نشعر به : غير أننا عندما نصل إلى معرفة هذا النظام نستطيع استخدام علمنا في توجيه القوى الطبيعية إلى تحقيق الغايات التي نختارها لأنفسنا . وهذه الغايات ذاتها عقلية . وعلى هذا النحو ، تحل الأخلاق المنهجية المنظمة محل الأخلاق التلقائية :

ويؤمن كونت بأننا لو كنا أكثر ذكاء ، لكان معنى ذلك أن نكون أحسن أخلاقاً . وهو يقصد بالذكاء إدراك وفهم قيمة التضامن الوثيق الذى يربط كلاً منا بجموعة أقراننا فى كل لحظة ، مما يجعلنا أكثر دقة دقة فى مراعاة القاعدة الخلقية المثلى وهى : الحياة من أجل الآخرين .

كما أن الأخلاق تتحسن أيضاً « بصفة أكيدة ، حين يدرك الذكاء أنه ليس غاية فى ذاته ، بل يجب أن يخضع « للقلب » ، وأن السعادة الوحيدة التى تتفق مع طبيعة الإنسان توجد فى الإخلاص وفى المحبة .

الحق والواجب:

أخذت الفلسفة الوضعية على عاتقها « إعادة التنظيم الاجتماعى » ، وهذا التنظيم يتوقف فى التحليل الأخير على إصلاح الأخلاق : وإذن يجب إعادة تنظيم الحياة الخلقية قبل كل شئ ، « ويجب تحديد الحقوق والواجبات المتبادلة للمواطنين ، وجعل كل فرد يشعر بواجبه ويحترم حق الآخرين .

وقد أعطى كونت فكرة « الواجب » أهمية أكبر مما أعطى لفكرة « الحق » فالواجب فى نظره هو القاعدة التى يعمل بمقتضاها التمرد وتقرضها العاطفة والعقل معاً . أما فكرة الحق فيجب أن تختفى فى الحالة الوضعية (١) . فكل فرد عليه واجبات قبل الجميع . وليس لإنسان « حق » بالمعنى الصحيح هذه الكلمة : وفكرة الحق فكرة خاطئة بقدر ما هى منافية للأخلاق ، لأنها تفترض مبدأ الفردية المطلق .

(١) حسب قانون الحالات الثلاث الذى وضعه كونت تبهر الحالة الوضعية عن حالة النضج واكتمال العقل البشرى ، بعد أن مر بالحالتين اللاهوتية والميتافيزيقية

أثارت هذه العبارة التي وردت في مؤلفات كونت الأساسية احتجاجات صارخة من جانب بعض الفلاسفة الذين وجدوا أنها تهمل فكرة العدالة إهمالا تاما ، ولا تبني علاقات الناس إلا على الإحساس وعلى العاطفة. ومع ذلك ، فإذا نظرنا إلى الأمر عن كثب لاحظنا أن التعبير الذي استعمله كونت قد أظهر فكرته بمظهر الغلو وشوهها ، وهذا أمر يحدث عنده في كثير من الأحيان .

والحقيقة هي أن كونت أراد فقط أن يؤكد أن فكرة الحق في العصر الوضعي يجب أن تكون غير ما كانت عليه في العصور اللاهوتية وال ميتافيزيقية فقد كانت هذه الفكرة ، في العصور القديمة ، مرتبطة أشد الارتباط بالدين ، وكانت تقوم على أساس الإيمان بوجود قوى خارقة للطبيعة أو قوى خفية . أما في العصر الميتافيزيقي ، فقد جرى الناس على تصور حقوق الشعوب ، بل حقوق الأفراد أنفسهم ، وفقا لما كان عليه الحق للامراء والسادة ولم تكن الحقوق التي يطالب بها كل مواطن إلا مثيلة بقطع العملة الصغيرة بالنسبة إلى الحق المطلق الذي كان يتمتع به الحاكم ، وفي القرن الثامن عشر نظر الفلاسفة إلى فكرة الحق على أنها شيء لا يمكن مساسه أو تقييده ، وأنها ملك للفرد . فكانت هذه الفكرة من أهم الأفكار التي ساعدت على انحلال النظام القديم .

ولكن عندما تم هذا الأمر أصبح من المستحيل استخدام هذه الفكرة في عملية الإصلاح . فالفلسفة الوضعية لا تعترف بالمبادئ المطلقة ، وكل نظام في المجتمع مشروط بنظام آخر وشرط لغيره من النظم في آن واحد . وليس هناك شيء غير مشروط بشرط وقد أرشدنا علم الاجتماع ألا ننقل من الفرد إلى المجتمع بل أوجب الانتقال من المجتمع إلى الفرد .

وعلى ذلك ، يجب أن نقاع عن تحويل مبدأ لا يصلح إلا التمدد إلى مبدأ صالح للبناء . ولا ينكر أحد أن الحقوق ستستمر في البقاء دائماً ، ولكن عصر البناء يحتاج إلى نظرة جديدة : فبدلاً من أن نجعل الواجبات الخاصة تنحصر في احترام الحقوق العامة ، يجب أن نسير في طريق عكسي ، فنتنظر إلى حقوق كل فرد على أنها نتيجة لواجبات الآخرين نحوه . ومعنى ذلك أنه يجب تحديد الواجب قبل تحديد الحق . وهذا المبدأ على جانب كبير من الأهمية في نظر كونت : وهو يرى فيه تعبيراً وبرهاناً على تغلب التفكير الوضعي على التفكير الميتافيزيقي ، وعلى خضوع السياسة للأخلاق . وكان يحلو له أن يردد أن « مراعاة الواجب ترتبط بروح المجموع » ، أما الحق ، فإنه يؤدي ، على عكس ذلك إلى إنكار كل سلطة وكل نظام اجتماعي ، وخصوصاً إذا فهم على أنه حق مطلق .

وهكذا نرى أن الاتجاه البناء الذي اتجهت إليه الفلسفة الوضعية ينزع بصورة مطردة إلى التحديد المادي الصارم للواجبات المتبادلة ، وإلى إجلائها محل الجدل الغامض الصاحب عن حقوق كل فرد من الأفراد .

تفقيب : ومن السهل أن ندرك ، مع هذا التحليل لفكرة الأخلاق عند كونت ، أنه قد ابتعد كثيراً عما أعلنه في بادئ الأمر من أن عالم الاجتماع يجب أن ينصرف إلى البحث عن قوانين الظواهر الأخلاقية . والواقع أن أوجست كونت ، بعد المأساة العاطفية التي تركت أثراً عميقاً في حياته ، (١) قد صبغ آراءه بصبغة جديدة جعلتها أشبه ما تكون برسالة دينية ، بل إنه

(١) هذه المأساة هي علاقته بكلوتيلد دي فو . أنظر التفاصيل في مقدمة كتاب « فلسفة أوجست كونت » ، ترجمة الدكتور ربيع محمود قاسم ، والسيد محمد بلوى : مكتبة الأنجلو (الطبعة الثانية) .

أطلق على نفسه بالفعل اسم « رسول الإنسانية » . وأخلطت هذه النزعة الدينية
تزداد ظهوراً ، وتمتد شيئاً فشيئاً إلى كل تفكيره وكتابات في السنوات العشر
الآخيرة من حياته . وكان من الطبيعي أن تؤثر هذه النزعة في مذهبه ، الوضعي ،
الذي وضع أسسه في المرحلة الأولى من حياته .

وقد اعترف كونت نفسه بهاتين المرحلتين المتتابعتين في حياته العلمية . وكان
يقول ، دون تواضع كاذب ، إنه كان « أرسطو » في المرحلة الأولى . أما في
المرحلة الثانية فقد كان « القديس بولس » فثنى الفلسفة الوضعية لم يفعل سوى
أن مهد السبيل أمام منظم ديانة الإنسانية .

وقد رفض كثير من أتباع كونت أن يتبعوه في المرحلة الثانية من حياته ،
ذلك لأن إعجابهم بالفيلسوف لم يكن كافياً في إقناعهم بالخضوع لرئيس
الديني . واتهم هؤلاء الاتباع رائدهم باضطراب التفكير والتناقض ، لأنه خان ،
كما قالوا ، مبادئه الشخصية . فالمنهج « الذاتي » الذي اتبعه في النصف الثاني
من حياته العلمية ، كان معول هدم للنتائج الثمينة التي كان قد اكتسبها في
النصف الأول من هذه الحياة ، حين استخدم المنهج « الموضوعي » ،
وبالاختصار اعتمد هؤلاء الاتباع أن من واجبه أن يدافعوا عن المذهب
الصحيح ضد منشئه الذي ضل سواء السبيل .

ومع ذلك فإننا نرى أن أصالة كونت في كلتا المرحلتين ، مرحلة العلم الوضعي
ومرحلة الفلسفة ، تنحصر في البحث عن المبادئ التي تتوقف عليها إعادة
تنظيم المجتمع . وتلك هي الغاية الحقيقية لجهوده . ومع أنه كان يهدف إلى
نفس الغرض الذي كان يهدف إليه المصلحون المعاصرون له ، فقد سلك طريقاً
آخر غير طريقهم . إذ كان كل مصلح من هؤلاء يبدأ بعرض حوائج المشكلة
الاجتماعية ، ولا تهدف كل جهوده إلا لبيان مشروعية هذا الحل . أما كونت

فقد اقتنع بعقم هذه الطريقة وكان يرى أنها تنتهي إلى فشل مؤكد . ذلك لأن طبيعة المشاكل الاجتماعية تقتضى أنه لا يمكن الاهتداء إلى حلها للوهلة الأولى ، بل يجب أولاً حل بعض المشاكل التي يغلب عليها لطابع النظرى .

ومن هذه الناحية يعتبر كونت ، بغير شك ، طليعة للمدرسة الفرنسية التي تزعّمها إميل دوركايم . ومن اليسر جداً على من يتتبع آراء كونت أن يرى كيف أخذ عنه دوركايم معظم آرائه الجذهرية . فقد أخذ عنه فكرته في المنهج وتفرقة بين الظاهرة الاجتماعية السليمة والظاهرة المعتلة . وتحديد النماذج الاجتماعية ، ونقد طريقة التأمل الباطنى ، والبحث على استخدام طريقة الملاحظة الخارجية ، وفكرة القوانين الاجتماعية .

ولا شك أننا إذا أسقطنا من كتابات كونت التفاصيل الساذجة عن ديانة الانسانية ، فإن مذهبه يظهر لنا ، في صورته الحقيقية ، على أنه مجهود جبار لتقدم الفكر .

الفصل العاشر

تحديد خواص الظاهرة الأخلاقية

اعتمد كونت - كما رأينا - على العلم الوضعي لكي يحقق هدفه الأساسي وهو إعادة تنظيم الحياة العقلية والخلقية للإنسانية ، بعد الاضطراب والقوضى التي سادت المجتمع في أعقاب الثورة الفرنسية .

وبالمثل نحمد دور كيم يعتمد على علم الاجتماع وعلى البحث العلمي لكي يحقق الاستقرار للمجتمع الذي زعزحته الحروب والأحداث السياسية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر .

فالعالم وحده هو الذي يستطيع أن يوجه إلى طرق الإصلاح وإعادة بناء المجتمع . ولما كانت الأزمة في جنورها « اجتماعية » ، فإن العلم الذي يحلها هو « علم المجتمع » . هنا هو المبدأ الذي قامت عليه بحوث دور كيم في علم الاجتماع . والانجاء إلى العلم ، وإلى علم الاجتماع بالذات ، هو الذي حقق الموضوعية في بحوث دور كيم وزملائه الذين تنسوا حوله وكونوا « المدرسة السيولوجية الفرنسية » التي كان لها أكبر نصيب في إرساء « قواعد المنهج » العلمي لعلم الاجتماع ، وفي الكشف عن طبيعة الظواهر الاجتماعية سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو دينية أو أخلاقية .

وقد ظهر هذا الاتجاه العلمي بوضوح في أول عمل علمي قام به دور كيم ، ونعني به رسالته عن « تقسيم العمل الاجتماعي » (١٨٩٣) . إذ كتب في المقدمة : « لكي نخضع الظواهر لمنهج البحث العلمي ، لا يكفي ملاحظتها

بعناية ، ووصفها ، وتصنيفها . ولكن ما هو أهم من ذلك وأصعب . هو ان
نعتبر على الزاوية أو المدخل الذى تتحقق به الصفة العلمية لهذه الظواهر .
ومعنى ذلك أن نكتشف فيها بعض العناصر الموضوعية التى تخضع لتحديد
الدقيق ، أو إذا أمكن للقياس (١) . وباتباع هذه الطريقة استطاع دوركيم
في كتابه « تقسيم العمل » أن يدرس التضامن الاجتماعى ، من خلال مجموعة
القواعد التشريعية ، وأن يبتعد في بحثه عن أسباب الظواهر عن الأحكام الشخصية
والتقليبات الذاتية . لكنى يصل في النهاية إلى أسس البناء الاجتماعى العميقة
التي يمكن أن تكون موضوعا للعلم .

وانتقينا هذه الموضوعية في مجال الأخلاق ، اعتمد دوركيم على المعطيات
المستمدة من واقع الحياة الاجتماعية . وأطلق على هذه الدراسة اسم فيزيقيا لعادات
الاجتماعية « Physique des Moeurs » ، واستطاع باتباع هذا المنهج أن يجد
الروابط بين « الأخلاق المهنية » ، والتطور الاقتصادى ، وبين « الأخلاق
الوطنية » وبناء الدولة ، وبين « الأخلاق التعاقدية » وتطور البناء التشريعى
الاجتماعى (٢) .

(١) Durkheim, De la Division du Travail Social, Paris 1893.

(٢) عالج دوركيم هذه الموضوعات في الكتاب الذى نشر بعد وفاته بعنوان :

Leçons de Sociologie (Physique des Moeurs et du Droit).
P.U.F. 1950.

كما عرض آراءه في الأخلاق في المراجع الهامة الآتية :

a) La Détermination du fait Moral

وهو بحث ألقاه عن : تحديد الظاهرة الخلقية ، في جلسة الجمعية الفلسفية
الفرنسية (١١ فبراير عام ١٩٠٦) ، وأعيد نشره في كتاب : =

وموضوع فيزيقا الاخلاق هو دراسة الظواهر الأخلاقية والتشريعية . وهذه الظواهر تتألف من قواعد للسلوك تترتب عليها أنواع من الجزاءات . ومهمة العلم هي أن يبحث :

١ — كيف تكونت هذه القواعد خلال التاريخ ، أو بمعنى آخر ما هي الأسباب التي أوجدتها والغايات النافعة التي تحققها :

٢ — الطريقة التي تؤدي بها هذه الظواهر وظيفتها في المجتمع ، أو بمعنى آخر طريقة تطبيقها عند الأفراد .

وبالرغم من أن كلا من هاتين المسألتين منفصلة عن الأخرى ، إلا أن بينهما ارتباطا وثيقا .

تحديد خواص الظاهرة الأخلاقية :

حين أهم دوركيم بدراسة الواقع الأخلاقي دراسة نظرية ، وجد أنه يتعين عليه أن يبحث أولا ما هي خواص الظاهرة الأخلاقية : وقد عقد لهذا البحث

Sociologie et philosophie = وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية بعنوان « علم اجتماع وفلسفة » الدكتور حسن أنيس . ونشرته مكتبة الانجلو المصرية . ١٩٦٦ .

b) L' Education Morale, Paris Alcan 1926.

وقد قنا بترجمة هذا الكتاب بعنوان « التربية الأخلاقية » بتكليف من الإدارة العامة للثقافة بوزارة التربية والتعليم . ونشرته مكتبة مصر عام ١٩٥٣ .
c) Introduction à La Morale, in Revue Philos-t. XLV (1920)
وهو « مقدمة عامة لدراسة الأخلاق » أراد دوركيم أن يتوج بها حياته العلمية ونشرت بعد وفاته .

دراسة التي قدمها للجمعية الفلسفية الفرنسية بعنوان « تحديد الظاهرة الأخلاقية » ، وهما في هذا المجال أن نعرض أهم الآراء التي وردت في هذا البحث .

يقول دوركيم إن الحقيقة الخلقية تظهر لنا في مظهرين مختلفين يجب أن نعني بالفرقة بينهما : مظهر موضوعي ، ومظهر ذاتي .

فلكل شعب قواعد خلقية تسود فيه في حقبة معينة من الزمن ، وباسم هذه القواعد التي تسود فيه تصدر المحاكم أحكامها ويظهر الرأي العام مسخطة أو رضاه . وعلى ذلك يمكن القول إن هناك أخلاقا عامة يشترك فيها جميع الأفراد الذين يتشبهون إلى مجتمع معين .

ولكن إذا تركنا هذه الخاصة الخلقية العامة جانبا ، فإن هناك عددا من الأخلاق الخاصة لا حصر له . فكل فرد في الواقع ، وكل ضمير خلقي يعبر عن الأخلاق العامة بطريقته الخاصة ، ولا يوجد ضمير يعكس لنا صورة مطابقة للأخلاق السائدة في زمانه ، حتى ليتمكن القول إن الضمير الخلقى قد يبدو لا خلقيا إذا نظرنا إليه من نواح خاصة . فكل ضمير فردى ينظر إلى القواعد العامة من خلال منظار خاص .

وإذا كنا نريد أن ندرس الأخلاق دراسة موضوعية فنحن لا يهمننا من هذين المظهرين للأخلاق إلا المظهر الأول لأنه يعبر عن « الحقيقة الخلقية الموضوعية » التي تعد المصدر العام الذي نستطيع عن طريقه أن نحكم على الأفراد الفردية . واختلاف الضمائر الفردية نفسه دليل واضح على أننا لا نستطيع أن ندرس الأخلاق من هذه الناحية ، إذا كنا نريد أن نحدد حقيقتها الموضوعية .

ويقول دوركيم بعد ذلك إننا لكي نستطيع أن نحكم على الأخلاق ، أو
نقدر قيمتها يجب أولاً أن نعرف ماهية الظاهرة الخلقية . ونحن في ذلك لا نشذ
عما يتبع بالنسبة للعلوم الأخرى . فالحكم على الأشياء لا يكون إلا بعد دراستها
ومعرفة طبيعتها . ولكي نستطيع دراسة الظاهرة الخلقية ، يجب أن نعرف
أولاً أين نجدها ، وأن نعرف عليها ونميزها عن الظواهر الأخرى . فإما هي
الصفات التي تتميز بها الظاهرة الخلقية ؟

يرى دوركيم أن الأخلاق تظهر لنا في صورة مجموعة من القواعد يمين على
الفرد أن يحدد سلوكه بمقتضاها .

غير أن هناك قواعد أخرى غير القواعد الخلقية تحدد لنا طرق العمل : فكل
أنواع التصرفات التي تؤدي إلى أغراض نفعية تخضع لقواعد خاصة توصانا
إلى طريقة الانتفاع بها . وعلى ذلك يجب علينا أن نبحث عن الصفة الأساسية
التي تميز القواعد الخلقية عما عداها من القواعد الأخرى . وللوصول إلى نتيجة
سليمة في هذا البحث ليس أمامنا إلا طريقة واحدة . وهي أن نصل إلى
الفروق الأساسية التي تفصل بين القواعد الخلقية ، والقواعد العملية الأخرى
عن طريق الاختلافات في المظاهر الخارجية . فالبحث
المنهجي سواء في علم الاجتماع أو في غيره من العلوم يجب أن يبدأ من الصفات
الأكثر ظاهرية ليستطيع بعد ذلك أن يصل إلى الصفات الأكثر عمقاً .

سنظر إذن لنرى ما الذي يحدث حين نخرج على القواعد المختلفة ، وما
الذي يميز ، من هذه الناحية ، القواعد الخلقية عن القواعد الأخرى التي تتعلق
بالحياة العملية :

من الواضح أن خرق إحدى القواعد يستتبع عادة نتائج سيئة بالنسبة
لتفاعل . وهذه النتائج السيئة نستطيع أن نميز منها نوعين :

١) فن النتائج ما يكون نتيجة آلية للفعل الذي كان فيه خروج على القاعدة فإذا خرجت على القواعد الصحية التي تأمرني بالاعتدال عن الأشخاص المصابين بأمراض معدية ، فإن نتائج هذا الخروج تحدث تلقائياً أو آلية - آ ، وهي انتقال المرض إلى فالنقل ذاته هنا يولد النتائج التي تترتب عليه . بل أنه يمكن الوقوف مقدما على تلك النتائج التي ينطوي عليها هذا الفعل ، عن طريق تحليله ومعنى ذلك أن النتيجة متضمنة في الفعل *impliqué* .

٢) ولكنني إذا خرقت القاعدة التي تأمرني بالأقتل ، فإن تحليل الفعل في هذه الحالة لا يوصل إلى التأنيب أو إلى العقوبة . فلا يوجد تجانس بين الفعل ونتيجته . ومن المستحيل أن نستخلص بالتحليل من فكرة القتل أو الاغتيال أى فكرة عن الاستهجان أو العقاب . فالارتباط هنا بين الفعل ونتيجته ليست ارتباطا ضمنيا ، ولكنهما ارتباطا تركيبيا *un lien synthétique* .

ونستطيع أن نطلق اسم « الجزاء » *sanction* ، على النتائج التي تترتب - ط - بالفعل الخلقى . وهذا الارتباط لا نعرف حتى الآن مصدره ، ولا أصله ، ولا سبب وجوده ، ولكن يكفيننا الآن أن نقرر وجوده .

وإذا كانت فكرة الجزاءات لا تنتج من تحليل الفعل الذى ترتبط به ، فعني ذلك أننى لا أتلقى العقوبة أو التأنيب لأننى أقدمت على هذا الفعل أو ذلك فليس الفعل فى ذاته أو بحسب طبيعته هو الذى يستدعى الجزاء . واماكن الجزاء يأتي من أن الفعل الذى أقوم به لا يخضع للقاعدة التي يفرضها المجتمع .

ولذلك على ذلك نجد أن نفس الفعل الذى يتكون من نفس الحركات

وتتجم عنه نفس النتائج ، يسترجب التأنيب أو العقاب أحيانا ، وأحيانا أخرى لا يستدعى أى نوع من أنواع الجزاء (مثال ذلك التقبيل في الطريق العام) . وما ذلك إلا لوجود قاعدة أو قانون بشأن هذا الفعل في الحالة الأولى ، على حين أنه لا يوجد قانون أو قاعدة بشأنه في الحالة الثانية . فقتل الإنسان للإنسان يثير الرأى العام في الأوقات العادية ، ولكنه لا يثير أى موجة من الإمتعاض في حالة الحرب ، وما ذلك إلا لعدم وجود مبدأ يحرمه حينذاك . وإذا رجعنا إلى التاريخ نجد أن هناك كثيرا من الأفعال يلومها الرأى العام الأوربي اليوم، ولكنها لم تكن تثير أى لوم في المجتمع اليوناني القديم (كاستخدام الرقيق)، والسبب في ذلك أن المجتمع لم يقرر بشأنها قواعد معينة تحددها وتنظمها .

نصل من ذلك إلى فكرة أعمق عن حقيقة الجزاء : فالجزاء نتيجة لفعل ما ، ولكنه لا ينتج عن طبيعة الفعل ذاته ، بل عن عدم موافقة الفعل لقاعدة يقرها المجتمع : فالأصل أن يكون هناك قاعدة يقرها ويقبلها الرأى العام ، ثم يأتي الفعل فيكون خروجاً أو خرقاً لهذه القاعدة ، وحينئذ تبتج فكرة الجزاء .

وعلى ذلك نجد أنفسنا الآن أمام مجموعة من القواعد لها تلك الصفة الخاصة : فنحن نرى أنفسنا ملزمين بالألا نقدم على الأفعال التي تحرمها دون أن يكون هناك من سبب إلا أنها تحرمها . وذلك ما نطلق عليه صفة الإلزام بالنسبة للقاعدة الخلقية .

ويعتقد دوركيم أنه قد توصل بهذه الطريقة التحليلية الصرفة إلى فكرة الواجب أو الإلزام ، وذلك تقريبا حسب ما كان يفهمها « كانت » .

ثم يؤكد أن تحديد فكرة الإلزام أو الواجب بالنسبة للتقواعد الخلقية له أهمية بالغة . إذ أنه يظهر لنا ما أنطوت عليه التطويرات الخلقية النفعية من إغفال لأهم عنصر للمشكلة الخلقية : ففى النظرية الخلقية عند سبنسر (١) جهل تام بمحبة فكرة الإلزام . فهو يرى أن العقوبة ليست إلا النتيجة الآلية للفعل (ويظهر ذلك على الخصوص فيما كتبه عن التربية بخصوص العقوبات المدرسية) . وهذه الفكرة الخاطئة التى نجعل حقيقة الإلزام الخلقى مازالت منتشرة بين بعض دعاة الأخلاق التى لا تقوم على فكرة الألوهية . فهؤلاء يدعون أن الأخلاق العلمانية La morale laique أساسها أن العقوبة تقوم على النتائج السببية التى تترتب على الأفعال الاخلاقية . ويرى دوركيم أن هذه النظرة تمر بجانب المشكلة الخلقية دون أن تبين ماهو الواجب ، وماهى الحقيقة التى يركز عليها . وإذا كان دوركيم يؤكد أهمية نظرية « كانت » على الواجب أو الأمر الحتمى L'impératif catégorique « إلا أنه يرى أن هذه النظرية ليست كاملة ، لأنها لا تطلنا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية ، وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الإلزام .

فالواقع أننا من الوجهة النفسية ، لا نقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب ، بل لابد أن يكون لهذا الأمر صدى فى نفوسنا . ونحن لا نسمي وراء غاية لا تثير فى نفوسنا رغبة ولا تؤثر فى شعورنا . وعلى ذلك يجب بجانب صفة الإلزام أن تكون الغاية الخلقية مرغوبا فيها .

(١) أنظر كتابنا : « التطور فى الحياة وفى المجتمع » . مؤسسة الثقافة الجامعية بالاسكندرية ١٩٦٦ . الفصل الثامن فى عرض نظرية سبنسر . والفصل الحادى عشر فى الأخلاق التطورية .

وصفة القابلية لمرغبة هذه *désirabilité* ، أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواسنا وشعورنا ، هي الصفة الثانية للحقيقة الخلقية وهذه الصفة هي أساس كل ميل نحو فعل الخير .

وترتبط الرغبة المتصلة بالحياة الخلقية ارتباطا وثيقا بصفة الإلزام ، وهي لا تشبه في شيء الرغبة المتعلقة بالاشياء المادية ، فاندفاعنا وتعلقنا بالفعل الخلقى بصاحبان دائما بشيء من الجهد والعناء وحتى إذا قمنا بالفعل الخلقى في حرارة وحس فإنا نشعر بأننا نتحكم في أنفسنا ، وبأننا نعلو فوق طبيعتنا العادية ، وفي ذلك ما فيه من القهر . ففكرة السعادة حين نقوم بعمل خلقى ، وفكرة الإلزام تتداخل كل منهما في الأخرى ، ونحن نجد لذة في أداء عمل خلقى تأمرنا به القواعد الخلقية ، ومصدر اللذة هو الخضوع لذلك الأمر : ونشعر بسرور من نوع خاص حين نؤدى واجبنا لا لشيء إلا أنه الواجب .

فالواجب إذن أو الأمر الخلقى عند « كانت » ليس إلا مظهرا أو جانباً من الحقيقة الخلقية . والواقع أن هذه الحقيقة - حسب تحليل دور كيم - تتألف دائما ، وفي آن واحد من هذين العنصرين : عنصر الإلزام ، وعنصر اجتذاب الرغبة : فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت ، بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا وفي ضميرنا على أنه عمل طيب : وبالعكس إذا قمنا بعمل نراه طيبا ومرغوبا فيه ، فإن هذه الرغبة يصبحها دائما مجهود وطاقه ترتفع بأنفسنا عن المستوى العادى .

وهكذا نرى أنه إذا كانت فكرة الإلزام ، وهي الصفة الأولى بالخلق ، الخلقية قد أتاحت لنا ، بكونها ، أن نقبل المذهب بالنعمى ، فلذلك ففكرة الخير ، أو الحاسة الطيبة ، وهي الصفة الثانية ، قد أتاحت لنا ، بكونها ، أن يبين

النقص في تفسير « كانت » للإلزام الخلقى : فقد بنى كانت فكرته عن الإلزام على فرض مؤداه أن هناك تعارضا تاما ، أو عدم تجانس أساسى ، بين العقل والشعور . وهذا الفرض ينفيه أن الغايات الخلقية تكون ، في بعض نواحيها ، موضوعا لرغبتنا . وإذا كانت غاية الشعور تنفق إلى حد ما مع الغاية التي يهدف إليها العقل ، فليس بضير الشعور أن يخضع للعقل وينسجم معه .

هاتان هما الصفتان الأساسيتان للحقيقة الخلقية .. ويعتقد دوركيم أن هناك صفات أخرى ، ولكنه اقتصر ، في هذا المجال ، على ذكر أهمها وأبرزها للحياة الخلقية . فلا تخلو أى قاعدة خلقية ، على حد قوله ، من هذين العنصرين ، بالرغم من أن طريقة اثباتها ، ونسبة امتزاج كل منهما بالآخر تختلف باختلاف الحالات . فهناك أفعال يقوم بها المرء بدافع الحساس وحده ، ويمكن وصفها بالبطولة الخلقية *héroïsme moral* ، وفي هذه الأفعال يتضاد الدور الذى يلعبه عنصر الإلزام ، وتتجلى فكرة الخير بأجلى معانيها . وهناك ، على العكس من ذلك ، أفعال تطفئ فيها فكرة الواجب ، ولا تستند إلا إلى القليل من الشعور والرغبة :

والعلاقة بين هذين العنصرين تختلف أيضا بحسب الأزمنة . ويعتقد دوركيم أن الحياة الخلقية في العصور القديمة قد سادت فيها فكرة الخير *souverain Bien* : فظهرت هذه الفكرة في المذاهب الفلسفية ، وربما كانت صدى لما شاع بين الناس من فهم للحياة الخلقية . ويفسر دوركيم ذلك بأن الأخلاق تتصف بهذا الطابع ، بوجه عام ، إذا كانت تقوم على الدين .

وأخيرا فإن علاقة هذين العنصرين تختلف في عصر واحد باختلاف الأفراد أنفسهم ، ومن النادر أن يتوازن العنصران في ضمير الفرد : ويشبه

دوركيم ذلك بظاهرة عمى الألوان Dalionisme ، فيقول إن لكل ضمير نوعاً من العمى الخلقى : فمن الضمائر ما ينظر إلى الفعل الخلقى على أنه شيء مرغوب فيه . ومنها ما يشعر شعوراً قوياً بفكرة القاعدة والنظام ولا يفهم من الحياة الخلقية الخلقية إلا أنها تنبج له حياة منتظمة تسير وفق قواعد محكمة .

وهكذا يعود دوركيم إلى ما بدأ منه ، ليؤكد مرة أخرى أن هذا السبب نفسه هو الذى يجعلنا تنبج خطر الالتجاء إلى الطريقة الفردية أو الذاتية فى دراسة الأخلاق : وهذا الخطر يتمثل فى أن بعض الضمائر الفردية لا تشعر بجميع مظاهر الحقيقة الخلقية أو قد لا تشعر بها إلا شعوراً ضئيلاً :

الفصل الحادى عشر

عناصر الحياة الاخلاقية فى المجتمع

فى محاولته الاولى لتحديد الظاهرة الاخلاقية كان دوركيم يتكلم بلغة العالم الاجتماعى الذى يريد أن يعتمد عن الآراء الذاتية ، ويحلل الحقيقة الاخلاقية الى عناصرها الأساسية بطريقة موضوعية :

وقد عا د مرة أخرى لتحليل عناصر الحياة الاخلاقية تمهيدا لوضع أسس « التربية الاخلاقية » فى المدرسة . ويرجع اهتمامه بالتربية الى الفترة التى شغل فيها كرمى التربية ، بجامعة بوردو ، قبل أن يشغل نفس الكرسي بالسوربون عام ١٩٠٢ . ولم يكن كرمى علم الاجتماع قد أنشئ فى الجامعات الفرنسية حتى ذلك الحين :

وتعتبر المحاضرات التى ألقاها فى موضوع الأخلاق فى هذه الفترة ، أكمل ما كتب دوركيم عن « الأخلاق النظرية » إذ تنظم البحث فى نظريات الواجب والخير والاستقلال الذاتى .

غير أننا نلاحظ أنه اتجه فيها أكثر فأكثر نحو « الدوجماتية » ، وذلك حين جعل من المجتمع مصدر كل حياة أخلاقية ، بل مصدر كل خير يتمتع به الفرد : وبذلك تحول مذهبه العلمى ، فى دراسة الظواهر الاخلاقية إلى ما يشبه المذهب الفلسفى الذى يقول بالاحتية الاجتماعية ، والذى كاد أن يجعل من المجتمع دين الفرد :

وسنعرض فيما يلي عناصر الحياة الأخلاقية الثلاثة : روح النظام ، والتعلق
بالجماعة ، واستقلال الإرادة . وقد اقتبسناها من كتاب « التربية الأخلاقية »
لدور كيم :

العنصر الأول : روح النظام

إذا كنا نريد أن تؤسس الأخلاق على أسس عقلية rationnels بعيدة عن
العاطفة أو العقيدة فيجب أولاً أن نبحث عن القوى الأخلاقية الأساسية
أو العناصر الأساسية التي تكون قاعدة كل حياة خلقية ، على ألا يدفعنا ذلك
إلى إغفال العناصر التي كانت تتخذ شكلاً دينياً بل يجب أن نحاول ، على
العكس ، أن نجريها من مظهرها الخارجى لكي نصل إلى أساسها
العقلى .

فإذا ما فرغنا من هذه المهمة ، أى مهمة الكشف عن القوى الأخلاقية
الأساسية فإننا نستطيع بعد ذلك أن نبحث فى كيفية ملائمتها للظروف
الرائدة للحياة الاجتماعية وأن نبين الاتجاه الذى يجب أن تتجه إليه .

ومهمة الكشف عن القوى أو العناصر الأساسية للحياة الخلقية لا تستدعى
منا أن نجهد أنفسنا فى وضع قائمة كاملة للفضائل الإنسانية بل ولا لأهمها :
فإن ما نريد أن نكشف عنه هو الاستعدادات الأساسية أو الحالات العقلية
التي تكون جذور الحياة الأخلاقية وتتفرع عنها الفضائل الأخرى بحسب
دواعى الحاجات الاجتماعية .

وعندما تعرض الفلاسفة الاخلاقيون لهذه المسألة افترضوا أن كل إنسان منا

يحمل في نفسه جوهر الاخلاق وما عليه ، اذا اراد أن يكشف عن هذه الجوهر ، إلا أن يتأمل في نفسه جيدا ويحلل عواطفه ونزوعه . وهذا التأمل يصل به الى تحديد مبدأ أساسى تدور حوله الاخلاق فهو بالنسبة لمبدأ الفيلسوف مبدأ المنفعة ، وبالنسبة للآخر مبدأ الكمال ، وبالنسبة لثالث مبدأ الكرامة الانسانية .

ونحن لا نريد أن نناقش هنا فكرة ما إذا كان كل إنسان يحمل في نفسه حقيقة جميع بذور الحياة الاخلاقية . فقد سبق أن بينا أن الإنسان ، في حياته الواقعية ينظر إلى الاخلاق العامة من خلال منظاره الخاص ، وقد تكون له حساسية مرهقة لبعض نواحي الحياة الاخلاقية مع اغفال بعض النواحي الأخرى أو وضعها في مرتبة ثانوية .

ولا شك أن الفيلسوف حين يعين لنا مبدأ أساسيا للاخلاق فإنه يعبر عن وجهة نظره الخاصة ، أى عن الفكرة التي كونها لنفسه ، عن الاخلاق . فلماذا تكون هذه الفكرة أكثر موضوعية من الفكرة التي يكونها فرد من العامة عن الحرارة أو الضوء أو الكهرباء

وجتى إذا ما سلمنا جدلا بأن الاخلاق برمتها كامنة في كل ضمير إنسانى فإن ذلك لا يعنينا من إيجاد الوسيلة المثلى للكشف عنها . إذ يجب أن تميز فيما يشغل عقولنا بين الآراء التي تتصل بالأخلاق والآراء التي لا تتصل بها فما هو المقياس الذى نتخذه لهذا التمييز؟ وما الذى يسمح لنا بأن نقول هذا خلقى؟ وهذا غير خلقى؟ - يقول بعضهم إن الخلقى هو ما يتلاءم مع طبيعة الإنسان . ولكن إذا افترضنا أننا قد توصلنا إلى معرفة يقينية عن طبيعة الإنسان : فما الذى يثبت لنا أن هدف الاخلاق هو تحقيق الطبيعة الإنسانية

والعمل على ازدهارها ؟ ولم لا تكون وظيفة الاخلاق تحقيق أغراض اجتماعية ؟
على أن من بين الأغراض والمصالح الاجتماعية ما هو اقتصادي ، وما هو حربي
وما هو علمي ، فأى هذه المصالح أولى برعاية الاخلاق ؟

وهكذا نرى أن الطريقة المثالية التي تقوم على تأمل الاخلاق تضعنا أمام
سلسلة من المسائل التي يتعين علينا حلها . وما ذلك إلا لأن هذه الطريقة لم
تكبد نفسها عناء الملاحظة قبل تقرير النتائج : فإذا كنا اليوم نعرف بدون
تحفظ بأننا لا نستطيع أن ندرس الظواهر الاقتصادية أو التشريعية أو الدينية
أو الفيزيائية إلا إذا بدأنا بملاحظتها وتحليلها ومقارنتها ، فلماذا لانعرف بهذا
المبدأ نفسه بالنسبة للظواهر الأخلاقية ؟

فلنبدا إذن بملاحظة الأخلاق كظاهرة ولتر ما تؤدي إليه تلك الملاحظة :

هناك صفة عامة نلاحظها في الأفعال التي نسميها « أخلاقية » وهي أنها
جميعا تخضع لقواعد ثابتة أصطلح عليها المجتمع وأقرها Règles préétablies
فالسلوك الخلقي معناه السلوك وفق مقياس norme أو قاعدة . وبمجال الأخلاق
هو مجال الواجب ، والواجب هو العمل الذي يفرض علينا l'action prescrite
وكما أن تصرفا ما لا يعد جرمًا إلا إذا حرمه قانون معمول به ، فكذلك لا يعد
تصرف ما غير أخلاقي إلا إذا خدش قاعدة أخلاقية مقررة . وعلى ذلك
نستطيع القول إن الأخلاق مجموعة من القواعد التي تحدد السلوك الإنساني
وتنظمه فهي التي تبين لنا كيف يجب أن نتصرف في الحالات والمواقف التي
تعرض لنا دون أن نخالف في ذلك ضميرنا أو العرف السائد في مجتمعنا .

وما دمتنا نخضع في تصرفاتنا لقواعد خلقية ، فإن ذلك يؤدي بنا إلى القول

بأن السلوك الأخلاقي في ذاته يتضمن فكرة الطاعة أو الخضوع للنظام .

وهذه الملاحظة الاولى التي قد تصدر عن تفكير العامة تضعنا أمام حقيقة هامة طالما أغفلها فلاسفة الاخلاق . قالغالية العظمى من الاخلاقيين بصورون لنا الاخلاق في صيغة عامة ويجعلون من التصرفات الاخلاقية تطبيقات لهذه الصيغة أو لهذا المبدأ العام : وهذه الطريقة في فهم الاخلاق هي التي أوحى بالتمييز المعروف بين ما يسمونه « الاخلاق النظرية » *Lamorable théorique* و الاخلاق العملية « أو التطبيقية » *La morale appliquée* فالأولى هي التي تضع لنا القانون الاعلى أو المبدأ الاول للاخلاق ، على حين أن الثانية تبحث في كيفية تطبيق هذا القانون الاسمى على ظروف الحياة وملابساتها . وبمقتضى هذه الطريقة لا يكون للقواعد الاخلاقية التفصيلية كيان قائم بذاته ، بل لا تخرج ، في نظرهم ، عن كونها امتدادا أو انعكاسا « للمبدأ الأول » .

ولا شك أن هذه الطريقة الفلسفية لا تعبر عن الوضع الحقيقي للأشياء . فإذا لاحظنا الاخلاق على أنها حقيقة تشاهد في محيط المجتمع نجد أنها تتألف من القواعد الخاصة المحددة تحديدا دقيقا ، وهي تعين للأفراد في مجتمع ما طرائق سلوكهم فيما يعرض لهم من المواقف وفيما يعتركون فيه من شئون الحياة . فمن هذه القواعد ما يحدد العلاقات بين الزوج وزوجه ، ومنها ما يحدد طريقة معاملة الآباء لأبنائهم وواجبات الابناء نحووالوالدين ، ومنها ما يحدد علاقات الناس بعضهم ببعض وعلاقتهم بالأشياء المادية . وبعض هذه القواعد ينص عليها في القانون وتحدد لها عقوبات خاصة توقع على من يتخطاها ، وبعضها الآخر يرسم في الضمير العام ، ويعبر عنه العرف والتقاليد والحكم الاخلاقية الشعبية . وخرقها لا يؤدي الى عقوبات محددة وانما يؤدي الى استهجان للرأي العام واستنكاره ، وهذه وتلك ، قواعد لها وجهودها الحقيقي بدليل أنها تتطور تبعا لظروف الزمان والمكان . فمن الخطأ أن نعدها مجرد مظاهر « لمبدأ وحيد » تستمد منه وجودها .

وهكذا نرى أن سلوكنا ينحصر في الواقع ، وفي الحياة الاجتماعية ،
لمجموعة من القواعد المحددة ، لا إلى صفة عامة فضفاضة تطبقها كما نشاء على
شئون الحياة المختلفة ؛ فنحن لا نرجع إلى هذه الصيغة العامة للأخلاق ولا إلى
المنبع الأول للحياة الأخلاقية نسأل كيف يجب أن نتصرف في حالة معينة .
فإذا خضعتنا للقاعدة التي تحتم علينا الفهم وتحرم علينا انتهاك الحرمات
لا نرجع في ذلك ، بل ولا حاجة بنا في ذلك ، إلى الرجوع إلى المبدأ الأول .
للأخلاق . وإذا وجد الزوج نفسه أمام واجبات خاصة نحو أولاده ، بعد
فقد زوجه ، فإنه لا يستعين في تبرير هذه الواجبات بالرجوع إلى المصدر
الأول للأخلاق ، بل ولا إلى الفكرة العامة عن معنى الأبوة . فالتقانون والعرف
يحددان لنا سلوكنا في مثل هذه الحالات وغيرها .

وعلى ذلك يجب ألا نتصور الأخلاق على أنها صيغة عامة فضفاضة تتحدد
وتتميز كلما دعت الضرورة إلى ذلك ، فإنها على العكس من ذلك ، بمجموعة
من القواعد المحددة ، ويمكن تشبيهها « بالقوالب » التي نصب فيها سلوكنا فيتحدد
ويتخذ شكله الخاص . وهذه القواعد موجودة دائما مع حولنا وتعمل في محيطنا
الاجتماعي ، ومن مجموعها تتألف الأخلاق في شكلها الحسي .

هذه الملاحظة الأولى التي انتهينا من تقريرها تبين لنا أن وظيفة الأخلاق
الأساسية هي تحديد السلوك وتثبيته وفق مبادئ معينة وإبعاده عن النزوات
الفردية .

وإذا كانت قواعد الأخلاق تحدد سلوك الإنسان فبني ذلك أيضاً أنها
تنظمه : واذن فننظم السلوك وبث روح النظام وظيفية أساسية من وظائف
الأخلاق . فغير المنظمين ومن لا يستطيعون أن يخضعوا تصرفاتهم لقواعد

محددة يتناولون أمام الرأي العام منع حيث النظر إلى حاستهم الخلقية بعين
الشك والريبة والذين لا يتظمون في أداء وظائفهم ولا تتكون لديهم عادات
منتظمة يتصفون بعدم الثبات والقلق . إذ أنهم يفعلون تحت تأثير المؤثرات
العارضة ، ويتقلب مزاجهم تبعاً لوجع الساعة أو تبعاً لفكرة أو لوميض يمر
بأذهانهم . ونحن لا ننكر أن هذه الفكرة الطارئة أو هذا الاحساس الغامض قد
يكون سبباً في شخذ الارادة وتوجيهها نحو الوجهة السليمة، ولكن هذه النتيجة
ليست إلا وليدة الصدف وليس من شيء يضمن تكرارها في جميع الحالات .
فالأخلاق في جوهرها هي العمل وفق مبادئ ثابتة، والفعل الأخلاقي هو اليوم
ما سيكون عليه في الغد بغض النظر عما تكون عليه الأمزجة الشخصية من
اختلافات ؛ بل بغض النظر عما يتعرض اليه المزاج الشخصى الواحد من
تقلبات .

فالحاسة الخلقية تفترض إذن نوعاً من القابلية لتكرار أفعال خاصة في ظروف
خاصة ، ومعنى ذلك أنها تتضمن تكوين عادات ثابتة وميلاً نحو الحياة المنتظمة
régularité وتظهر الصلة بين العادة وبين السلوك الأخلاقي حين نلاحظ أن
كل « عادة جمعية Habitude Collective » تصطبغ بعض الشيء بالصبغة
الأخلاقية : فإذا ساد تصرف معين في جماعة معينة أصبح كل انحراف عن هذا
السلوك سبباً في إثارة موجة من الامتناع والاستهجان شديدة تماماً بما يشهده
الخروج على الأخلاق بمعناها الحقيقي . وإذا لم تكن جميع « العادات الجمعية »
أخلاقية ، فإن كل أنواع السلوك الأخلاقي « عادات جمعية » .

على أن الميل إلى الحياة المنتظمة ليس إلا وجهاً من أوجه الحياة الأخلاقية
وتحليل القاعدة الأخلاقية يوصلنا إلى بيان وجه آخر لا يقل عن ذلك أهمية .

فالقاعدة أيا كانت قوة خارجية عن نطاق الفرد ، وتبدى لنا في شكل أمر أو في شكل نصيحة أمرة تفرض علينا من الخارج (ولهذا السبب ظل الناس طويلا يعتقدون أن قواعد الاخلاق أوامر تصدر عن قوة [لهيئة] . فالقاعدة ليست مجرد تصرف يتخذ طابع العادة ، بل إنها تصرف نشعر بأننا ملزمين به . ولا نستطيع أن نبدله حسب أهوائنا . وقد يحدث أن نحدد لانفسنا منهجا للسلوك ، ونقول حينئذ إننا اصطنعنا لانفسنا قاعدة للسلوك ، ولكن ذلك لا يخرج عن كونه تعبيراً مجازياً فنحتاج العمل الذي نخطه لانفسنا ، والذي لا يخضع إلا لرغباتنا ونستطيع على الدوام تبديله أو تعديله يمكن أن نطلق عليه اسم « المشروع » ولا يمكن بحال أن نسميه « قاعدة » . أما الاخلاق فهي ، لا كما نلاحظها اليوم فحسب ، بل كما يمكن ملاحظتها خلال التاريخ كذلك ، تنحصر في مجموعة من القواعد المحددة الخاصة التي تتحكم في السلوك بطريقة أمرة . ونتيجة ذلك أن يتضمن السلوك الأخلاقي إدراك المرء لفكرة « السلطة الذاتية » التي تكن فيها . وبعبارة أخرى ، ينبغي أن يتم تكوين المرء بحيث يحس بسمو القوى الأخلاقية التي تعلو قيمتها على قواه الخاصة . ومن طبيعة القواعد الأخلاقية أن يلزم المرء باتباعها ، لا من أجل ما يحتمل أن تؤدي إليه من نتائج نفعية ، وإنما لمجرد أنها أمرة . وعلى ذلك ، فقوتها لا تنشأ إلا عما لها من سلطة ، وفي عجز المرء عن الإحساس بتلك السلطة والاعتراف بها نفي صريح لسلك حياة أخلاقية حقيقية .

وهكذا نلصق أمامنا عنصراً ثانياً الروح الأخلاقية غير عنصر الحياة المنتظمة هو عنصر الخضوع للسلطة . ولا شك أننا نستطيع أن نقيس في سهولة أن هذين العنصرين يشرعان في أساسهما عن مبدأ واحد . فحاسة الانتظام وحاسة الخضوع للسلطة ليسا إلا وجهين لحالة ذهنية واحدة ، أكثر منهما تركيباً ،

وهى التى يمكن تسميتها بروح النظام ، وإذن فى روح النظام نرى الركن الأساسى الأول لكل حياة أخلاقية .

غير أن نتيجة كهذه قد تعطلت فى الحال بشعور إنسانى قوى . فالمرء قد يميل بالأجرى إلى أن يرى فى ذلك المبدأ عنصرا للمضايقة قد يكون ضروريا ولكنه على أى حال مؤلم : وقد يجد أنه شر لا بد منه ، ينبغي علينا أن نستسلم له ، وإن كان علينا أن نحاول الإقلال منه إلى أدنى حد ممكن : ونجبل إلى الكثيرين أن كل نظام إنما هو فى أساسه تقييد لنشاط الإنسان وخدمته ، وأن فى التقييد والتحديد إنكارا وإعاقة للحياة . فإذا كانت الحياة فى أساسها انتشارا وازدهارا فكيف يَكُون مع الحيز حصصها وإعاقة سبيلها ووضع عقبات أمامها لا يمكن تجاوزها ؟ إن من يقول بالنظام ، إنما يقول بالإكراه والقسر ، ولا يهمنا إن كان ذلك القسر ماديا أم معنويا ؛ أو ليس تعريف القسر هو أنه خرق لطبيعة الأشياء ؟ تلك هى الأسباب التى دعت « بتام » إلى أن يرى فى كل قانون شرا لا يحتمل ، ولا يبرر إلا حيث لا يكون منه مفر . فلما كان نمو مظاهر النشاط الفردى يقتضى تلاقيا ، ولما كان هذا التلاقى يهدد بإصطدامها بعضها ببعض ، كان من الضرورى أن نوضح الحدود الصحيحة التى لا يمكنها تجاوزها ، غير أن فى هذا التحديد ذاته نوعا من الشنود . لذا رأى « بتام » فى الأخلاق ، وفى التشريع عنصرا مرضيا خارجا عن الحدود السليمة . ولا شك أن هذا الشعور ذاته هو الذى يدفع معظم كتاب الاشتراكية الكبار ، مثل سان سيمون ، إلى أن يقولوا بأن من الممكن قيام مجتمع لا يفرض عليه أى تنظيم ، بل كان هذا المجتمع هو المفضل لديهم . أما فكرة وجود سلطة تسمو على الحياة وتفرض عليها القانون ، فقد بدت لهم من بقايا الماضى الغابر ، وغدت رأيا تعسفيا لا يمكن التمسك به .

وعلى هذا النحو ينتهى الأمر بهؤلاء المفكرين إلى أن يحضوا الناس ، لاعلى الميل إلى الاتزان والاعتدال ، أو على تنمية روح الالتزام للجدود فى الاخلاق وهي الروح التى ليست إلا وجهها آخر لروح الساطة الأخلاقية - وإنما يحضونهم على تقيض ذلك الشعور ، أعنى على أن يضيقوا ذرعاً بكل تقييد ، وتحديد ، ويقولون فيهم الميل إلى الاندفاع دون أى حد ، والرغبة فى المضى إلى ما لا نهاية .
حقاً أن المرء عام جيداً أنه لن يستطيع مطاقاً بلوغ هذه اللانهاية ، غير أنه يعتقد أن النطلع إليها ، على الأقل ضرورى بالنسبة إليه ، وهذه اللانهاية وحدها هى التى يمكنها أن تمنحنا الشعور الكامل بوجودنا . ومن هنا كانت الدعوة التى بلغت حد العقيدة ، والتى دعا إليها ليف من كتاب القرن الثامن عشر : إذ رأوا أن فى الشعور باللانهاية المثل الأعلى للشعور النبيل ، مادام الإنسان يسمو بهذا الشعور على كل الحدود التى تضعها الطبيعة فى سبيله ، ويتجاوز بفكره على الأقل ، كل تقييد يحط من قدره .

ولكى نقف هذا الرأى نقول أن النتائج التى يؤدى إليها النظام تختلف كل الاختلاف ، تبعاً لفكرة المرء عن طبيعته وعن دوره فى الحياة بوجه عام ، وفى التعليم بوجه خاص . ومن هنا كان لزوماً علينا أن نحاول تحديد هذا الدور بدقة ، ولا ندع السؤال الهام الذى يعترضنا فى هذا الباب ، يمر دون جواب ، أما هذا السؤال فهو : هل ينبغى أن ننظر إلى النظام على أنه مجرد رقابة خارجية مادية ، ينحصر الغرض منه فى النهى عن أفعال معينة ، وليس له عدا ذلك الأثر التامى أى نفع ؟ أم أنه بعكس ذلك وسيلة فريدة لا نظير لها ، من مسائل التربية الأخلاقية لها قيمتها فى ذاتها ، وتطبع الشخصية الأخلاقية بطابع خاص ؟

أما أن للنظام فى ذاته ، وينض النظر عن الأفعال التى نستلزمها ، فائدته

الاجتماعية ، فهذا ما يهمل علينا - أول الأمر - أن تثبته . فالواقع أن الحياة الاجتماعية ليست سوى صورة من صور الحياة العضوية المتسقة، وكل نظام عضوي حي يتطلب قواعد محددة ، إن خرج الكائن عنها أدى به ذلك إلى اضطرابات مرضية . ولا يمكن للحياة أن تظل بمعزل عن البيئة . وإلا لآدى ذلك إلى الموت أو المرض . ولو كان لزاما على الكائن الحي أن يجرب من جديد نمواً من الاستجابة الملائمة في كل مرة يحتاج فيها إلى التكيف بالبيئة ، لأمكن عوامل الهدم التي تتأجه من كل ناحية أن تقضى على تناسخ العضوى وتبعث فيه الاضطرابات . ولذا كانت طريقة استجابة الأعضاء محددة من قبل ، وذلك في شكلها الأساسى . فهناك طرق للسلوك تفرض على المرء بانتظام كلما لقي نفسه بأزاء نفس الظروف ، وتلك هى المسماة بوظيفة العضو .

ومن الأكيد أن الحياة الجماعية تخضع لنفس الضرورات ، وأن حاجتها إلى الانتظام لا تقل عن حاجة الحياة العضوية . فلا بد ، في كل لحظة ، أن يمتضى تيار الحياة المنزلية والمهنية والمدنية في طريق ثابت مأمون ، ولذا كان من الضروري ألا يضطر المرء إلى البحث دائماً عن صورتها ، وإنما يجب أن تقوم سنن محددة ما يجب أن تكون عليه هذه العلاقات ، وأن يخضع لها الأفراد ، وفي هذا الموضوع ينحصر الواجب اليوم .

غير أن هذا التفسير والتبرير ليسا كافيين ، إذ أن المرء لا يفسر أى نظام بمجرد أن يبين أنه نافع للمجتمع ، إنما يلزم كذلك ألا يصطدم بعقبات لا يمكن التغلب عليها ، نتيجة مقاومة الفرد لها . فلو خرج عن نطاق طبيعة الفرد ، لما أصبح لنفعه الاجتماعى أى جدوى ، لأنه عندئذ لن يقوم ، وبالأحرى لن يدوم ، طالما أن جذوره لا يمكن أن تتغلغل

في الأذهان . ونحن لا نتكر أن الخدوف المباشر للنظم الاجتماعية هو صالح المجتمع لا الأفراد من حيث هم أفراد . غير أن علينا أن نلاحظ من جهة أخرى ، أن تلك النظم لو كانت تعكس صفو حياة الفرد ، لقضت بذلك على المصدر الذي تستمد ، هي ذاتها ، حياتها منه . والآن ، فقد رأينا النظام يرمى بأنه يتعارض مع التركيب الطبيعي للإنسان ، مادام يعوق نموه الحر . فهل لهذا الاهتمام من أساس ؟ وهل صحيح أن النظام يعمل على تقيد الإنسان ويحد من قوته ؟ وهل صحيح أن النشاط لا يعود نشاطا إذا ما خضع لقوى أخلاقية تتجاوزه وتحصره وتنظمه ؟

أن الواقع ، على عكس ذلك ، هو أن العجز عن التزام حدود معينة هو بالنسبة إلى جميع صور النشاط الإنساني ، بل بالنسبة إلى كل صور النشاط البيولوجي بوجه عام . من علامات الشذوذ المرضي . فالإنسان العادي لا يعود يشعر بجوع إن تناول مقداراً معيناً من الطعام ، أما المصاب بداء الشره فهو الذي لا يشعر بالشبع قط : والفرد السليم ، ذو النشاط العادي ، يحب السير على قدميه ، أما المصاب بجنون المشي فيشعر على الدوام بالحاجة إلى التنقل دون توقف أو راحة ودون أن يرصيه شيء . بل أن المشاعر الكريمة ذاتها ، كحب الحيوانات ، بل حب الغير ، تكون شواهد قاطعة على انحراف في الماطفة ، إذا ما تجاوزت حداً معيناً : فمن الظواهر السليمة أن نحب الناس ، ومنها كذلك إن نحب الحيوانات ، ولكن بشرط ألا يتجاوز ذلك الميل - بحدود خاصة . ولقد ظن البعض أحياناً أن النشاط العقلي الصرف لا يخضع لهذه القاعدة ، فقبل إن المرء لو كان يشبع جوعه بقدر محدود من الطعام ، فإنه لا يشبع عقله بقدر محدود من المعرفة ، غير أن في هذا الرأي خطأ بالغاً : ففي كل لحظة من لحظات الزمان تتحدد حاجتنا العادية إلى العلم وتنقيد تماماً بمجموعة من الشروط .

فليس في وسعنا ، أولا ، أن نحيا حياة عقلية أعمق وأشد مما تتحمله حالة ودرجة الذم التي يصل إليها جهازنا العصبي المركزي في تلك اللحظة . إذ أننا لو حاولنا تعدى هذا الحد ، لاضطربت مادة حياتنا العقلية ، وبالتالي لاضطربت حياتنا العقلية ذاتها . ثم أن الذهن ليس إلا إحدى الوظائف النفسية ، فبجانب الملكات الذهنية البحتة ، توجد ملكات الفعل : فإذا ما تجاوزت الأولى حدها ، فلا جدال في أن الثانية ستتأثر بذلك ، مما يؤدي إلى عجز مرضى عن الفعل والسلوك . فلا بد لكي يمكننا أن نسلك في حياتنا ، أن نسلم بأشياء دون أن نحاول تكوين فكرة علمية عنها في أذهاننا : أما إذا شئنا أن نفهم كل شيء فيها عقليا ، فنجد أن قوانا الخاصة لا تكفى لكي تعلل وتجب عن سؤالنا الدائم « لماذا ؟ » وتلك بالضبط هي الصفة التي يتميز بها أولئك الشواذ الذين يسميهم الأطباء باسم « المرتابين » . وإن ما قلناه عن النشاط العقلي ، ليصح كذلك على النشاط الفني : فصحيح أن الشعب الذي لا يتذوق لذة الفن هو شعب همجي منحط ، غير أن الفن - من جهة أخرى - إن احتل في حياة أمة مكانة أعلى مما ينبغي ، لكان ذلك حتما على حساب حياة الجادة ، ولذا فإن مآل تلك الأمة إلى القناء السريع :

والحقيقة أن على حياتنا أن تواجه ضرورات عديدة بقدر محدود من الطاقة الحيوية . فكل حياة هي إذن اتزان معقد ، تحدد مختلف عناصره بعضها البعض ، فإذا ما اختل ذلك الاتزان ، فنتيجته المحتومة هي الألم ، والمرض . بل أن الأمر لا يقف عند هذا الحد فإن صورة النشاط ذاتها ، التي يختل من أجلها ذلك التوازن ، تصبح مصدر ألم للفرد ، ذلك لأن اختلال الاتزان أدى إلى نموها نمواً متزايداً . فكل حاجة أو رغبة تجاوزت كل حد وخرقت كل قاعدة ، ولم تعد مرتبطة بموضوع معين هو في ذاته محدود محصور نتيجة لهذا

التعين - لا يمكن أن تسبب لمن يستشعرها إلا آلاما مقيمة . فأى أَرْضاء تجلبه لنا تلك الرغبة ، ما دامت تبعا لتعريفها ذاته ، لا ترضى ولا تشبع ؟

السلوك الاخلاقي يجب أن يتجه الى غرض معين :

وإذن فلكى نشعر بلذة معينة في السلوك ، ينبغي أن يكون لدينا الشعور بأن عملانا يخدم غرضا معينا ، أى بأنه يقر بنا تدريجيا نحو الغاية التى ننشدها . أما السعى وراء غايات غير محدودة فلا يتميز فى شىء عن مجرد السير فى نفس الموضع ، ولذا فهو لا يعلم أن يخلف وراءه اليأس والفنوط وقد كانت العصور التى أصيبت بداء اللامتناهى عصـ و ر حزن وتشاؤم إذ أن التشاؤم يصحب دائما الأمانى غير المحددة . وإن الشخصية الأدبية التى يمكن أن تعد خير مثل لتجسد هذا الشعور باللامتناهى ، هى شخصية فاوست عند «جيت» . ولذا جق لشاعرها أن يصورها لنا ضحية للعذاب المقيم :

وهكذا يتبين لنا أن الإنسان ليس فى حاجة إلى أن يرى آفاقا لا محدودة تمتد أمام ناظره ، كما يحس بذاته إحساسا كاملا . بل أنه لا يمكن أن يشعر بالسعادة الا إذا أخذ على عاتقه مهام محددة خاصة . على أن هذا التحديد لا يعنى مطلقا أن آماله ستنتهى فى وقت معين إلى حالة من الثبات والجمود . وإنما يستطيع المرء أن ينتقل فى حركة لا تنقطع ، من محاولات خاصة إلى محاولات خاصة أخرى ، دون أن يتردى بذلك فى هوة ذلك الإحساس اليائس باللاتحديد .

وكل قوة لا تحصرها قوة أخرى مضادة لها ، تتجه بالضرورة إلى أن تفقد ذاتها فى بيداء اللانهاية . فكما يملأ أى جنم غازى المكان فى مجموعه لو لم يعترض طريق انتشاره أى جسم آخر ، فكذلك يتجه كل نشاط مادي أو معنوي إلى أن ينمو إلى غير حد ، طالما أن شيئا لم يقف فى سبيله . ومن هنا كانت ضرورة الأعضاء المنظمة التى تحصر مجموع قواها الحيوية فى

حدودها الصحيحة . فنيا يتعلق بالحياة المادية ترى الجهاز العصبي يؤدي هذه المهمة ، إذ أنه هو الذى يدفع الأعضاء إلى الحركة ، وهو الذى يوزع عليها كمية الطاقة التي تخص كل منها . أما الحياة المعنوية فليس لها مثل هذا الجهاز الضابط . فليس في وسع المخ ولا أية عقدة عصبية أخرى ، أن تضع حدوداً لأمانى عقلنا أو إرادتنا . إذ أن الحياة الذهنية ، وخاصة لدى الكائنات العليا ، تظنى على الجهاز العضوى : ومسحيج أنها تعتمد عليه ، غير أن هذا الاعتماد حر ، وكما ازدادت الوظائف ارتقاء قلت الصلة المباشرة التي تربطها به . فالإحساسات والشهوات المادية لا تعبر إلا عن حالة الجسم ، لا عن الأفكار المجردة والمشاعر المعقدة . ولذا فلا يمكن أن يتحكم في تلك القوى الروحية الخالصة سوى قوة روحية مثلها . وهذه القوة الروحية هي السلطة الكامنة في القواعد الأخلاقية .

الأخلاق نظام من النواهي :

لقد قيل إن مهمة الأخلاق هي أن تمنع الفرد من أن يبطأ المناطق المحرمة عليه ، وهذا الرأي قد أصاب قلب الحقيقة . فالأخلاق هي نظام ضخم من النواهي . ومعنى ذلك أن هدفها هو تحديد الدائرة التي يمكن أن يتحرك فيها - ويجب أن يتحرك - نشاطنا الفردى . وما نحن أولاء نرى فائدة ذلك التحديد الضرورى . والواقع أن مجموع القواعد الأخلاقية تكون حول كل إنسان نوعاً من الحاجز الفكرى تبدد على صخرته لجيج الرغبات الإنسانية دون أن تستطيع تعديده . وإن مجرد كونها محصورة متحدة ليجعل إرضاءها أمراً ممكناً . فإذا ما تمدد ذلك الحاجز في نقطة معينة ، فإن القوى الإنسانية التي ظلت حتى ذلك الحين محصورة حبيسة ، تتطلق من الثغرة فائرة ، ولكنها ما أن تتطلق ، حتى يصبح من المستحيل إيقافها عند حد ، ولا يعود في وسعها إلا أن تستمر

في سعيها الأليم نحو هدف يبعد عن متناول يدها ، على الدوام . فلو حدث مثلا أن فقدت قواعد الاخلاق الزوجية سلطتها ، ولو ضعف احترام الزوجين للواجبات التي يلتزم بها كل منهما بإزاء الآخر ، لأفلت زمام الانفعالات والشهوات التي يحد منها وينظمها ذلك القسم من الاخلاق - ولاضطرب تنظيمها ، وتماادت نتيجة لهذا الاضطراب . وحينئذ فإنها تولد في النفوس حالة من الكآبة العميقة تبدى على صورة واضحة في إحصائيات الانتحار . وبالمثل لو تزعزعت أركان الاخلاق التي تتحكم في الحياة الاقتصادية ، لما عرفت المطامع الاقتصادية حدا تقف عنده ، وبلغت أقصى حدود القوة والانفعال ، وفي هذه الحالة يظهر صدى تلك الثورات في ارتفاع النسبة السنوية لعدد المتحررين . ولما كانت مهمة الاخلاق هي الحصر والتحديد ، كان من السهل أن يصبح الثراء الفاجش سببا للتبذل الاخلاقي ، اذ أن القدرة الهائلة التي يكسبها إيانا ذلك الثراء ، تقلل من مقاومة الأشياء لنا ، وبهذا تكتب رغباتنا قوى زائدة تجعل التحكم فيها أمرا أشق ، ويصبح حصر تلك الرغبات في الحدود المعتادة أمرا أصعب

الطغيان منافي لفكرة النظام :

إن الطغيان هو ادعاء المرء القدرة على كل شيء . وإذا تأملنا الأمر وجدنا أن ادعاء القدرة المطلقة إن دل على شيء فإنما يدل على العجز التام . فلنتصور كائنا تجاوز كل حد خارج عنه ، له قدرة مطلقة تفوق قدرة أولئك الحكام المطلقين الذين جسدنا عنهم التاريخ بحيث لا يمكن أن تحد من قدرته أو تنظمها أية قوة خارجية . وسنجد أن طبيعة رغبات مثل هذا الكائن هي ألا يكون من الممكن مقاومتها . فهل لنا أن نقول عنه إنه قادر على كل شيء ؟ كلا بالتأكيد . إذ أنه هو ذاته لا يستطيع مقاومة هذه الرغبات ، فهي مسيطرة

عليه كما تسيطر على بنية الأشياء ، وهو ينضع خاولا يتحكم فيها . وبالاختصار
فعندما تتجاوز ميولنا كل حد ، وعندما لا يقف في سبيلها شيء ، تصبح جبارة
عاقبة ، ويكون أول عييدها هو الشخص نفسه الذي يحس بها ، ومن هنا
يمكن أن تتصور مبلغ سوء حال مثل هذا الشخص . إذ تتعاقب عليه أشد
الميول تعارضا ، وأعظم الترواحات اختلافا ، وتقتاد معها ذلك الحاكم المطلق
المرعوم في أشد الاتجاهات تباينا ، بحيث ينتهي الأمر بتلك القدرة الوهمية على
كل شيء إلى أن تغدو عجزا بالمعنى الصحيح . فصاحب القدرة المطلقة أشبه
شيئا بالطفل ، وله نفس ما للطفل من مظاهر الضعف وللأسباب عينها : إذ أنه
ليس مسيطرا على ذاته . وإذن فسيطرة المرء على ذاته هي الشرط الأول لكل
قدرة حقيقية ، ولكل حرية جذيرة بهذا الاسم . ولا يمكن المرء لا يمكنه أن
يسيطر على ذاته إن كان يحمل في جنباته قوى ورغبات من طبيعتها ألا
يمكن السيطرة عليها .

ولهذا السبب ذاته كانت الأحزاب السياسية المفرطة في القوة ، أعني
تلك الأحزاب التي لا تجد أمامها أقلية تقاومها مقاومة جدية ، كانت
أحزابا لا يمكن أن تدوم . فمآلها إلى أن يدب فيها الانحلال . من
فرط قوتها .

هل من المستطاع أن نحد ذاتنا بذاتنا ؟

وهنا قد يتساءل المرء : أليس من المستطاع أن نحد ذاتنا بذاتنا ، وذلك
عن طريق ما نبذله نحن من جهد داخلي ، دون أن يتحكم فينا ضغط خارجي
على الدوام ؟ وجوابنا على ذلك أن هذا أمر لا شك فيه ، وأن قدرة المرء على
السيطرة على ذاته ، هي إحدى القدرات الرئيسية التي يتعين على التريسة أن

تنهيا . غير أنه ينبغي علينا ، لكي نتعلم مقاومة أنفسنا أن نحس بضرورة هذه المقاومة ، وذلك الإحساس لا يأتي إلا من الشعور بمقاومة تبليها في وجهنا الأشياء . فلكي نضع لأنفسنا حدودا لا بد أن نشعر بحقيقة الحدود التي نحصرنا وإذن فلا يمكن أن تكون المقاومة الداخلية إلا انعكاسا وتعبيرا باطنا للمقاومة الخارجية :

• وإذا كان للحياة المادية وسط مادي يحدنا ويذكرنا بأننا لسنا إلا جزءا من كل مشتمل علينا ويحصرنا في نطاقه ، فإن الحياة المعنوية لا يمكن أن نجعلها قوى تبعث فينا هذا التأثير وتكسبنا ذلك الشعور، إلا في قوى معنوية كذلك. أما ما هي تلك القوى المعنوية ، فقد أكدنا من قبل أنها توجد في الساطة الأخلاقية وفي فكرة النظام بالذات :

وهكذا نصل إلى هذه النتيجة الهامة ، ألا وهي أن النظام الأخلاقي لا يقتصر أثره على الحياة الأخلاقية بمعناها الخاص ، وإنما يمتد إلى أبعد من ذلك . فالواقع أن ما ذكرنا يؤدي بنا إلى أن نؤكد أن له دورا هاما في تكوين الطباع والشخصية بوجه عام . ولا شك أن أهم عنصر في الشخصية هو قدرة المرء على التحكم في ذاته . وقوة السيطرة هذه على النفس ، هي التي تمكننا من كبح جماح عواطفنا ورغباتنا وعاداتنا وإخضاعها للقانون منظم . ذلك أن أي كائن ذي شخصية إنما هو كائن يستطيع أن يطيع على كل ما يفعله علامة خاصة به ، بها يعرف ويتميز عن غيره . ولكن طالما كانت الميول والغرائز والرغبات تسود بلا رقيب ، وطالما كان سلوكنا لا يعتمد إلا على شدتها ، فإن أفعالنا لا تعدو أن تكون قفزات هائمة في الهواء ، ثورات مباغطة كتلك التي يأتي بها

الطفل أو الإنسان البدائي ، تعمل على أن تجعل الإرادة في شقاق دائم مع ذاتها .
وتبددها مع رياح النزوات المجرىء ، وبهذا تعرفها عن الاندماج مع ذاتها في
وحدة ، والسير معها في طريق مترابط ، مع أن هذين هما الشرطان الأوليان
لتكوين الشخصية .

والحق أن النظام الأخلاقي إنما يوجهنا نحو هذه السيطرة على النفس بالذات .
فهو الذي يعلمنا كيف نسلك على غير ما نرغب داوفاً الباطنة . إنه يعلمنا
كيف نسلك بمجهود ، إذ أن كل فعل أخلاقي يتضمن مقاومة نبديها لميل
معين ، وكبتاً لشهوة ما ، وتقييداً لنزوع معين .
ولنلاحظ في الوقت نفسه ، أنه لما كان في كل قاعدة عنصر ثابت لا يتغير
يجعلها بمأمن من النزوات الفردية ، ولما كانت القواعد الأخلاقية أكثر ثباتاً
من كل ما عداها ، فإن تعلم المرء أن يسلك سلوكاً أخلاقياً منظماً ، معناه أيضاً
تعلمه أن يسلك حسب مبادئ ثابتة وطبقاً لقواعد تسمو على الدوافع والايحاءات
المتخيلة .

يمكن أن نقول إذن بوجه عام إن الإرادة تتكون في مدرسة الواجب ؛
والواجب لا يتم على أكمل وجه إلا في ظل النظام .

فللنظام إذن فائدته لا من أجل صالح المجتمع فحسب ، وليس فقط بوصفه
وسيلة لا غناء عنها ولا يتم بدونها تعاون مجد ، وإنما من أجل صالح الفرد
أيضاً . فيه نعتاد الاعتدال في رغباتنا ، وهو الاعتدال الذي لا يمكن أن
يشعر المرء بالسعادة بدونيه . ومن هنا فإن له دوره الكبير في تكوين أهم
ما يتصف به الإنسان ألا وهو الشخصية :

ويهمنا أن تؤكد فى النهاية أن الحرية لا تتنافى مع النظام ، بل أن الحرية ليست فى الحقيقة إلا نذرة للنظام . فتحن لا نكتسب القدرة على التحكم فى ذاتنا وتنظيم أنفسنا - وهى لب الحرية - إلا تحت تأثير القواعد التى نرسم لنا طريق السلوك . وتلك القواعد هى التى تحمى كل منا من طغيان الآخرين على جريته .

العنصر الثاني : التعلق بالجماعة^(١)

يعبر العنصر الأول: وهو روح النظام، عن الناحية الشكائية الخالصة من الحياة الخلقية. إذ عني دوركيم بتحليل فكرة القاعدة دون أن يهتم بمعرفة طبيعة الأفعال، التي تفرض علينا في مجال الأخلاق . فبدت لنا الأخلاق في صورة قالب عام خال من المادة التي تملؤه .

ولكن الواقع أن الأخلاق لما محتوى . فالأوامر الخلقية تفرض علينا أفعالا معينة محددة . وتتميز الأفعال البشرية بعضها عن بعض تبعا للغايات التي تهدف إلى تحقيقها .

ويرى دوركيم أن الغايات التي يسعى إليها الناس تنضوي تحت إحدى فئتين : فئة تختص بالفرد نفسه الذي يسعى إليها ، وهنا يقال عن الغايات إنها شخصية . وفئة تختص بشيء غير الفرد ، وهي تانسميها في هذه الحالة بالغايات غير الذاتية : ومن الواضح ولاشك ، أن هذه الفئة الأخيرة تشمل على عدد كبير من الأنواع المختلفة : فهي تتباين إن كانت الأهداف التي يسعى إليها الشخص تتعلق بأفراد غيره ، عنها إن تعلقت بجماعات .

ثم يحلل دوركيم الأفعال التي تهدف إلى غايات شخصية ليرى إذا كانت تستحق أن تسمى أفعالا أخلاقية . فيبين أن الغايات الشخصية ذاتها تنقسم قسمين : فهناك غايات تهدف بها إلى مجرد دوام حياتنا وحفظ وجودنا، وهناك غايات أخرى تهدف منها إلى إنهاء هذه الحياة والتوسع فيها . ومن المؤكد أن

(١) المرجع السابق ص ٥٥ وما يليه

الأنفال لنى تقوم بها من أجل حفظ كياننا فقط لا تكون قط موضعا لاوم ، ولكن لا جدال أيضا فى أنها تعد بعيدة عن كل قبة أخلاقية فى نظر الضمير العام ، فهى محايدة من الوجهة الأخلاقية : إذ اتنا لا نقول عن يحسن العناية بنفسه ، وينبع نظاما صحيحا سليما ، من أجل بقاءه حيا فحسب ، إنه يسلك سلوكا أخلاقيا وإنما نجد سلوكه معقولا حكيما ، ولكننا لا نعتقد أن هذا-أك أية صفة أخلاقية تعزى إلى هذا السلوك . فهو خارج عن نطاق الأخلاق . ولايشك فى أن الأمر يختلف عن ذلك لو كان المرء يحرص على حياته ، لا من أجل الإبقاء عليها لنفسه فحسب ؛ وإنما ليتمكن مثلا من البقاء من أجل أسرته إذ يشعر بأن بقاءه ضرورى لازم لها : فعندئذ ينعقد الإجماع على أن فعله هذا أخلاقى . ولكن نلاحظ أن هدفه فى هذه الحالة ليس هدفا شخصيا . وإنما هو نفع الأسرة فهو هنا لا يفعل ما يفعل من أجل أن يعيش ، وإنما ليحيى أشخاصا آخريين غيره . فالغاية التى يتشدها إذن غير ذاتية .

وليس معنى ذلك أننا تشكر أن من واجب المرء حفظ حياته ، ولكننا نرى أنه لا يؤدى واجبا لمجرد أنه يعيش ، وإنما يجب أن تكون الحياة فى نظره وسيلة لبلوغ هدف يتجاوزها . أما الحياة من أجل الحياة ، فليست مع الأخلاق فى شيء .

وفى وسعنا أن نطبق هذا الرأى ذاته على كل ما نفعله لا من أجل الإبقاء على حياتنا فحسب ، بل من أجل التوسع فى وجودنا وإنماء كياننا ، طالما أن غاياتنا من هذا الإنماء هى أنفسنا فحسب . فذلك الذى يعمل مثلا على توسيع مداركه العقلية وصقل مواهبه الفنية ، لا لشيء إلا للتجساح ، أو لمجرد التلذذ بالشعور بازدياد كماله ، واتساع ثروته فى المعسارف والعواطف ،

مثل هذا الشخص لا نشعر في قرارة نفوسنا أنه يؤدي عملاً خلقياً بالمعنى الصحيح. فلا العلم ولا الفن له قيمة أخلاقية ذاتية كاملة تستقل تنقائياً إلى من يمارسهما ، وإنما تنوقف تلك القيمة على القصد الذي يهدف إليه المرء من استعمالها . فإذا ما سعى المرء مثلاً إلى العلم من أجل تخفيف آلام البشر ، فإن الإجماع يعتقد على أن عمله هذا أخلاقي محمود . أما إذا كانت الغاية هي إرضاء نفس الباحث وحده ، فالأمر على عكس ذلك .

وهكذا ينتهي دوركيم إلى نتيجة أبشئ ، وهي أن الأفعال التي تستهدف غايات شخصية بحثة لا تكون لها قيمة أخلاقية ، أما الأفعال التي تدخل في نطاق الأخلاق فبينها جميعاً صفة مشتركة وهي استهدافها غايات غير ذاتية .

ولكن ما الذي يجب أن نفهمه من تلك الكلمة ؟ هل نفهم منها أنه لكي يكون سلوكنا أخلاقياً ، يكفي في ذلك ألا نسعى إلى نفعنا الشخصي ، وإنما إلى النفع الشخصي لفرد آخر غيرنا ؟ ولكن لم يختلف الحال بالنسبة إلى فرد يكون هدفه شخصية إنسان آخر ؟ ولم تريد قيمة هذا الفعل عن فعل مماثل يكون هدفه إنماء شخصي ؟ إن الفعل الأخلاقي هو حقاً ذلك الذي يهدف إلى غايات غير ذاتية ، غير أن تلك الغايات غير الذاتية لا يمكن أن تكون غايات فرد غير الفاعل ، أو عدد من الأفراد غيره ، وتكون نتيجة ذلك أن هذه الغايات لا بد أن تختص بشيء آخر غير الأفراد فهي فوق الفردية .

وليس هناك وراء الأفراد سوى الجماعات التي تنشأ عن اتصافهم ، أي لجماعات . وعلى ذلك ، فالغايات الأخلاقية هي التي تتخذ من « المجتمع » هدفاً ، والسلوك الأخلاقي هو السلوك الذي يهدف لصالح جماعي : تلك

هى النتيجة التى تفرض نفسها بعد أن نحينا جانبا الاحتمالات التى سبق ذكرها .

ويعنى دور كيم بكلمة « مجتمع » كل جماعة إنسانية ، سواء فى ذلك الأسرة - أو الوطن أو الإنسانية . وسنبعث فيما بعد عما إذا كانت المجتمعات المختلفة تدرج تبعا لأهميتها ، وعما إذا كان بين الغايات الجماعية ما هو أرفع من غيره . أما الآن ، فحسبنا أن نشير إلى المبدأ ، ونعنى به أن مجال الأخلاق يبدأ حيث يبدأ المجال الاجتماعى .

وإذا أكدنا أن المجتمع غاية للسلوك الأخلاقى ، فلا بد أن نرى فيه شيئا غير مجموعة الأفراد . لا بد أن نعده كائنا له ذاته الخاصة *un être sui generis* . وله طبيعته الخاصة المتميزة عن طبيعة أفرادهِ ، وله شخصيته المختلفة عن الشخصيات الفردية ، وبهذا الشرط وحده يستطيع المجتمع أن يؤدى فى الأخلاق ذلك الأثر الذى يعجز الفرد عن أدائه .

ولكن إذا كان المجتمع لا يتكون إلا من أفراد ، فكيف تكون له طبيعة تختلف عن طبيعة الأفراد المكونين له ؟ يرد دور كيم على هذا الاعتراض ، الذى طالما وقف حجر عثرة فى سبيل تقدم علم الاجتماع والأخلاق ، بقوله : إن التجربة أثبتت أن الكل المؤلف من عناصر تكون له خصائص جديدة لا تمثل فى أى عنصر من مكوناته على حدة . فالمركب إذن شئ جديد بالقياس إلى الأجزاء التى تكترته . فعندما نمزج النحاس بالقصدير ، وهما معدنان يتميزان باللينة والمرونة ، يتكون معدن جديد له صفة تختلف عن ذلك كل الاختلاف ، وهو البرونز المعروف بصلابته . والخلية الحية لا تتكون إلا من جسيمات معدنية غير حية ، غير أن مجرد التأليف بين هذه الجسيمات

يؤدي إلى أن تبدى فيها الصفات المميزة للحياة : كالتقوية على التغذي والتكاثر . وهكذا نرى أن الكل يمكن أن يكون شيئا آخر غير مجموع أجزائه . وليس في هذا ما يدعو إلى الدهشة ، إذ أن مجرد اجتماع العناصر وتآلفها ، بعد أن كان كل منها معزول عن الآخر ، يؤدي إلى أن يؤثر كل منها في الآخر ويتأثر به . ومن الطبيعي أن تؤدي تلك التأثيرات والتأثرات التي تنبج عن التجمع مباشرة ، وما كانت لتحدث قبل وقوعه من الطبيعي أن تؤدي إلى ظواهر جديدة كل الجدة ، لم تكن لتوجد لولا هذا التآلف (١) .

فاذا طبقنا تلك القاعدة العامة على الإنسان وعلى المجتمعات لقلنا : إن الناس لا كانوا يعيشون سويا بدلا من أن يعيشوا فرادى ، فإن الضمائر الفردية يؤثر بعضها في بعض ، ونتيجة للعلاقات التي تتصل على هذا النحو ، تظهر أفكار ومشاعر لم تكن لتظهر مطلقا داخل نطاق الضمائر المنفردة . ولنا لنعلم جميعا كيف تثار في جمع أو جبهة من الناس عواطف وانفعالات قد تكون مختلفة كل الاختلاف عن تلك التي يستشعرها الأفراد المجتمعون ذاتهم ، لو كانت الأحداث نفسها قد أثرت في كل منهم على حدة ، بدلا من أن تؤثر فيهم جماعة . فهنا تبدلوا الأمور على نحو مختلف عن النحو الأول ، ويحسها الناس بشكل يتباين عنه كل التباين فالجماعات الإنسانية إذن طريقة في التفكير والشعور والحياة تختلف عن الطريقة الخاصة بأعضاء هذه الجماعات حين يذكرون ويشعرون ويعيشون متفرقين . ولا شك في أن كل ما قلناه عن الحشود والجموع العابرة ، ينطبق بالآخرى على المجتمعات ، التي ليست إلا حشوداً ثابتة منظمة .

(١) المرجع السابق ، ص ٦٠

بجمل القول إذن أن دور كيم يرى أننا لسنا كائنات أخلاقية ، إلا بقدر ما نحن كائنات اجتماعية . وقد استند من أجل إثبات هذه القضية الأساسية ، على حقيقة مشاهدة في التجربة : هذه الحقيقة هي أن الإنسانية لم تضاف أبداً لا في حاضرها ولا في ماضيها ، قيمة أخلاقية على أفعال لا يكون لها من هدف سوى الصالح الشخصي لفاعلها . فنى كل المجتمعات كانت الانسانية تدخل في باب المشاعر اللا أخلاقية :

صالح الفرد في التعلق بالمجتمع :

والآن يبقى لنا أن نسأل : ما هو صالح الإنسان الذي يجعله يحرص على التعلق بالمجتمع ؟ ولم نخضع كل هذا الخضوع لكائن نختلف عنه اختلافاً أساسياً ؟ ألا يبدو إنكارنا لذاتنا ، في هذه الحالة ، أمراً غير مقبول ؟ أو بمعنى آخر إذا كان المجتمع في مستوى أعلى من مستوانا ، فلم نتخذ هذه هدفاً لسلوكنا ، أثيراً لدينا على ذاتنا ؟

قد يقال - وهذا ما رددته بعضهم بالفعل - إن للمجتمع فائدة أساسية للفرد ترجع إلى ما يؤديه له من خدمات ، وإن لإرادة الفرد يجب أن تتجه نحو المجتمع لهذا السبب ، مادام تجد فيه نفعاً . ولكن هذا القول يودبنا إلى الفكرة التي سبق أن تخطينا عنها على أساس أن الضمير الأخلاقي لكل الأمم بأبائها . فهنا يغلو صالح الفرد ، مرة أخرى ، الغاية الأخلاقية الحقيقية ، ولا يعود المجتمع إلا وسيلة من أجل تحقيق هذه الغاية : أما إذا شئنا أن نظل منطقيين مع أنفسنا ومع الحقائق المشاهدة ، وإذا أردنا التمسك بهذا المبدأ الشكلي للضمير الجماعي ، الذي يأتي أن يرى في الأفعال الانسانية ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، أفعالا أخلاقية ، فلا بد أن يكون المجتمع مرغوباً فيه بذاته ومن أجل ذاته ، لا بقدر ما يكون نافعاً للفرد فحسب .

ولكن كيف يكون هذا ممكناً ؟ هنا تعترضنا صعوبة مماثلة تماماً لتلك التي اعترضتنا من قبل ، حين عرضنا للعنصر الأول للروح الأخلاقية إذ لما كانت

الأخلاق نظاما مفروضا على الأفراد ، فقد ظهر لنا حينئذ أنها تتضمن تقييدا للطبيعة البشرية . كذلك نرى هنا أن الغايات التي تضعها لنا الأخلاق تفرض علينا نوعا من إنكار الذات. يبدو لأول وهلة أنه يؤدي إلى محو الشخصية الإنسانية في شخصية مختلفة عنها . وهذا الظن يجد في الأفكار الاجتماعية العتيقة ما يدعمه ، اذا اعتادت الفلسفة الاجتماعية أن تضع المجتمع في مقابل الفرد وكأنهما حدان متضادان متنافران لا ينتمو أحدهما إلا على حساب الآخر . (١)

ويرى دوركيم أن هذا التعارض بين الفرد والمجتمع ليس الا تعارضا ظاهريا . وهو لا ينكر أن المجتمع والفرد كائنان لهما طبيعتان مختلفتان : ولكن بدلا من أن يرى بينهما تنافرا صريحا ، يعتقد على العكس أن الفرد لا يكتمل وجوده ، ولا تتحقق طبيعته تماما الا اذا تعلق بالمجتمع : وأثبت هذه الحقيقة بشكل واضح في دراسته عن « الانتحار » : فحينما لا تكون للمجتمع القدرة الجاذبة للنفوس ، التي يجب أن تتوافر فيه عادة ، وحينما يتخلى المرء عن الغايات الجماعية ليظل يسعى وراء مصالحه الخاصة وحدها ، فعندئذ تنعكس هذه الحالة على صفحة الخط البياني الذي يوضح نسبة الانتحار ، وترتفع هذه النسبة ارتفاعا واضحا . فالمرء يزداد تعرضا لخطر الانتحار كلما انقصت العرى التي تربطه بالجماعة أيا كانت ، أى كلما أوغل في الحياة الانانية . ولذلك نرى أن الانتحاريين العزاب يكاد يبلغ ثلاثة أضعاف عدده بين المتزوجين ، وأنه بين المترجحين الذين لم يتنجبوا أطغاسا لا يبلغ ضعفه بين ذوى الأطفال ، بل إنه ليزداد في

(١) عرضنا بالتفصيل لنقد هذه النظرية الخاطئة في بحثنا بعنوان : « تنقذ المنهجية لعلم الاجتماع الحديث » . المجلة الاجتماعية القومية عدد يوليو ١٩٦٦

في نسبة عكسية مع عدد الأطفال : فحرص المرء على حياته يزداد أو ينقص تبعاً لاندماجه في جماعة منزلية أو عدم اندماجه ، وتبعاً لتركيب هذه الجماعة : أى اقتصارها على الزوجين ، أو زيادة تماسكها بفضل وجود أطفال يتفاوت عددهم . ومعنى ذلك أن حرص المرء على حياته يتوقف على مدى تماسك المجتمع العائلي وإحكامه ومئاته ، وأن احتمال الانتحار يقل بقدر ما يكون على المرء أن يهتم بشيء آخر غير ذاته .

ويلاحظ دوركيم أيضاً أن الازمات التي تشهدها المشاعر الجماعية لها الأثر نفسه في الإقلال من نسبة الانتحار : فالحروب مثلاً ، يثارها لمشاعر القومية والوطنية ، تحرس صوت المشاكل الخاصة ، بحيث تتخذ صورة الوطن وهو مهدد مكانة في الأذهان لا تكون لها وقت السلم . ونتيجة لذلك ، تقوى الروابط التي تربط الفرد بالمجتمع ، وفي الوقت نفسه تقوى الروابط التي تربطه بالحياة ، وهكذا تقل نسبة الانتحار .

وكذلك نجد أن المجتمعات الدينية كلما ازداد تماسكها قوة ، ازداد أفرادها تعلقاً بها ، ومناعة ضد فكرة الانتحار . ولما كانت الأقليات الدينية دائماً أقوى تركيزاً وتربطاً فيما بينها ، وذلك لكي تستطيع مواجهة القوى التي يتعين عايتها أن تناضلها ، فلما نجد الانتحار بين أفراد المذهب الديني الواحد يقل في البلاد التي يكون فيها ذلك المذهب أقلية ، عنه في تلك التي يدين به مجموع من فيها من المواطنين (١) .

ويستهي دوركيم من ذلك إلى نتيجة هامة وأساسية في مذهبه ، وهي أن « الإنسان » إلى حد بعيد ، ثمرة من ثمرات المجتمع . فمن المجتمع من يأنسها

خير ما فيها ، ومنه تنبع الأشكال العليا لنشاطنا : فاللغة مثلا ظاهرة اجتماعية من الطراز الأول ، والمجتمع هو الذى أنشأها ، وهو الذى يورثها إلى بعد الجيل ، غير أن اللغة ليست مجرد مجموعة من الكلمات ، فكل لغة تتطور على عقلية خاصة . هي عقلية المجتمع الذى يتحدث بها ، وفي هذه العقلية يتبدى مزاجه الخاص ، وهي التى تكون أساس العقلية الفردية : وينبغى أن يضاف إلى جميع الأفكار التى تأتى بها اللغة تلك التى يأتى بها الدين ، إذ أن الدين نظام اجتماعي ، بل لقد كان أساسا للحياة الجماعية كلها في عدد كبير من الأمم ، كما أن الدين أيضا مازال ، بالنسبة إلى الأغلبية العظمى من الناس ، أرفع صور التفكير العام والخاص . وكذلك فإن نشأة العلم وتقدمه لم تكن إلا من أجل غايات اجتماعية : فالمجتمع وحده هو الذى يبعث العلم إلى الوجود إذ يحتم على أفراده أن يتقنوا أنفسهم . وما أعظم الفراغ الذى ينخلف في أذهان الأفراد لو أزلنا منها كل ما جلبته الثقافة العلمية ، (١) .

فحال إذن أن يكون بين الفرد والمجتمع ذلك التعارض الذى سلم به كثير من المفكرين بلا تردد . وإنما الواقع - بعكس ذلك - أن لدينا مشاعر عديدة تعبر فيها عن شيء غير ذاتيتنا ، هو المجتمع : ولا جدال في أن المجتمع يتجاوزنا ويطنى علينا ، لأنه أوسع من وجودنا الفردى إلى حد لا يتناهى ؛ غير أنه مع ذلك يتغلغل فينا من جميع النواحي : إنه حقا خارج عنا ، محيط بنا ، ولكنه كذلك فينا . فكما يتغلذى الكائن العضوى منا في ناجيته المادية بعناصر يستمدّها من خارجه ، فكذلك يتغلذى الكائن العقلى منا بأفكار ومشاعر وأفعال ترد إليه من المجتمع . فمن المجتمع إذن نستمد أكثر أجزائنا أهمية .

(١) التربية الأخلاقية ، ص ٧٠ .

ومن وجهة النظر هذه نستطيع أن نفهم بسهولة كيف أمكن المجتمع أن يكون موضوعا لتعلقنا . كما نستطيع أن ندرك الخطر الذى يكمن فى حياة الأناثية : والواقع أن الأناثية المطلقة لا وجود لها تقريبا . إذ أننا لو شأنا أن نجعل حياة أناثية بحتة ، لوجب علينا أن نتخلى عن طبيعتنا الاجتماعية ، وهو أمر يعدل فى استحالة محاولتنا التفتز بعيدا عن ظننا :

هل هناك تدرج فى الغايات الاجتماعية ؟

بقيت الآن مسألة هامة وهى بيان أى المجتمعات التى ينتمى إليها الإنسان أجدر بأن يوجه إليه نشاطه الأخلاقى . فالإنسان الحديث يتدمج فى جماعات متعددة ، وإذا اقتصرنا على ذكر أهمها فهناك الأسرة التى ولد فيها وهذا الوطن أو الجماعة السياسية ، وهناك الإنسانية . فهل يجب أن يتعلق المرء بواحدة دون غيرها من هذه الجماعات ؟

يرى دور كيم أنه ليس هناك بين هذه المشاعر الجماعية الثلاثة أى تنافر ضرورى . فالأسرة والوطن والإنسانية إنما تمثل مراحل مختلفة فى تطورها الاجتماعى والأخلاقى ، تمهد كل مرحلة منها للأخرى .

ولكن إذا كان من الضرورى أن توجد هذه الجماعات الثلاثة معا ، وإذا كانت كل منها تمثل هدفا أخلاقيا جديرا بأن نبذله ، فإن تلك الأهداف - مداف المختلفة ، مع ذلك ، تتفاوت قيمتها ، ويوجد بينها نوع من التدرج . فمن البلىهى أن الغايات العائلية يجب أن تخضع للغايات الوطنية لمجرد كون الوطن جماعة اجتماعية من نوع أرفع . ونظرا لأن الأسرة أقرب إلى الفرد ، فإنها تمثل غاية أقرب إلى النزعة الشخصية ، ومن هنا كانت أقل مرتبة . ولا شك فى أن دائرة المصالح العائلية من الضيق بحيث تختلط إلى كبير بدائرة المصالح الفردية .

وفضلاً عن ذلك . فإن الواقع يؤكد أنه بقدر ما تستخدم المجتمعات وتزداد تركيزاً ، فإن قدر الحياة العامة للمجتمع أى تلك الحياة التي يشترك فيها جميع أفرادها ، وتتخذ من الجماعة السياسية أصلاً وغاية - يرتفع في نفوس الأفراد، بينما يتضاءل في نفس الوقت الدور النسبي ، بل المطلق للحياة العائلية: بل إن النشاط العائلي بالمعنى الصحيح قد ضاقت نطاقه ، مادام الطفل غالباً ما يترك بيت الأسرة في سن صغيرة جداً ، ليتلقى خارجة تعليمياً عاماً . وهكذا يميل مركز النقل في الحياة الأسرية - وهو المركز الذي كان ينحصر من قبل في الأسرة - إلى التحول رويداً رويداً ، في صورة تصبح معها الأسرة عضواً ثانوياً في جسم الدولة .

ولكن إذا كانت مسألة التفضيل بين الأسرة والدولة قد استمرت بحيث لا يمكن أن يحتمل حولها جدال ، فإن مسألة التفضيل بين مصالح الإنسانية ومصالح الدولة ، أى المادية والقومية ، هي بعكس ذلك من المسائل التي تثير اليوم قدراً هائلاً من الخلاف . وخطورة الجدل الدائر حول هذا الموضوع ترجع إلى قوة الحجج التي يدلي بها كل من الطرفين . فالفرق المؤيد لفكرة الإنسانية يؤكد أن أكثر الغايات الأخلاقية تجرداً وأبعدها عن العنصر الشخصي ، أى أكثرها انفصالاً عن أحوال الزمان والمكان والجنس، وهي التي تنتج نحو أرقى درجة من التعميم . فقد قامت الأمم وعلت على القبائل الصغيرة القديمة ، ثم اختلطت الأمم ذاتها وامتزجت في هيئات اجتماعية أوسع نطاقاً . وليس هناك ما يدعونا إلى أن نضع لحركة مستمرة كهذه حداً لا يمكنها تجاوزه . فالغايات الإنسانية هي إذن أسمر وأرفع من الغايات القومية ، وأجدر بأن تقبوا منزلة أرقى .

ومع الاعتراف بقيمة هذا الرأي ، يرى دوركيم أن فكرة الإنسانية - إذا قيسَت بالوطنية - لا تعبر عن مجتمع تام التكوين . « فهي ليست كائنا اجتماعيا له شعوره الخاص ، وله شخصيته المنسردة ، وتنظيمه المستقل . وما هي إلا لفظ مجرد نشير به إلى مجموعة من الدول ، والأمم ، والقبائل التي يسكون مجموعها النوع الإنساني » . فالدولة إذن هي أكثر الجماعات الإنسانية الموجودة في الوقت الحالي تنظيما . والأمل في قيام دولة في المستقبل - تكون مشتملة على الإنسانية كلها ، مازال من البعد بحيث لا يمكننا أن نحسب له اليوم أى حساب ومن هنا يسدو ، في رأى دوركيم ، أنه من غير المعقول أن نضحي بجماعة موجودة ، هي الآن حقيقة حية ، من أجل جماعة لا وجود لها حتى الآن ، ومن المحتمل كثيرا ألا يكون لها وجود إلا في العقل .

وعلى ذلك فالمجتمع الذي تتمثل فيه العناية الحقيقية للسلوك الأخلاقي ، هو المجتمع السياسى أو الوطن ، بشرط أن ننظر إليه على أنه تجسد جزئى لفكرة الإنسانية . فالوطن كما يقتضيه الشعور الحديث ، ليس هو الدولة الأناثية الغيورة ، التي لا تعرف قاعدة سوى صالحها الخاص : وإنما تنحصر قيمة الوطن الأخلاقية في أنه أكبر تقريب ممكن لذلك المجتمع الإنسانى الذى لم يتحقق للآن ، وإن يكفى هو الحد المثالى الذى نسعى إلى الاقتراب منه بقدر الإمكان

وعندما لا تكون فكرة الوطن إلا صورة خاصة من فكرة الإنسانية ، ويختلط أنموذج المواطن إلى حد كبير بأنموذج الإنسان عامة - عندئذ نحس بأننا إنما نعلق بالإنسان من حيث هو إنسان ، أى بفكرة الإنسانية ، وذلك بجانب إحساسنا بالارتباط بأولئك الأفراد المعينين الذين تتحقق فيهم فكرة مجتمعنا الخاصة عن الإنسانية .

بعد أن ينتهى دور كيم ، على هذا النحو ، من تحليل العنصر الثانى للروح الأخلاقية ، نحاول أن يبين كيف يرتبط العنصران — عنصر النظام وعنصر التعلق بالجماعة — كل منهما بالآخر . فهو لا يرى فيهما إلا وجهين لشيء واحد ، وهو المجتمع . فما النظام ، في نظره ، إلا المجتمع منظورا إليه من حيث هو يوجهنا ، وعلى علينا أوامره ، ويفرض علينا قوانينه . ولو تأملنا العنصر الثانى ، أى التعلق بالجماعة ، لاهتدينا ثانية إلى المجتمع ، ولكن منظورا إليه هذه المرة على أنه شيء مرغوب فيه ، وعلى أنه غاية تجذبنا ومثل أعلى نعى إلى تحقيقه ففى الحالة الأولى يبدو لنا المجتمع كسلطة تمصرنا وتضع لنا حدودا وفى الحالة الثانية يظهر المجتمع كقوة مناصرة وحامية لنا ، فهو والام الرءوم التى نستمند منها كل ما هو أساسى فى جوهرنا العقلى والأخلاقى ، والتى تتجه نحوها إرادتنا بدفعها شعور من الحب والاعتراف بالجميل :

ويلاحظ دور كيم أن النتيجة التى انتهى إليها لا تخالف الآراء الشائعة ، بل نجد فيها ، على العكس ، ما يدعمها ، وما يعطيها فى الوقت نفسه تحديداً جديداً . فالواقع أن كل الناس يميزون تميزا يتفاوت فى دقته ، بين عنصرين فى الأخلاق ، يلاحظان تماما هذين العنصرين . وهما اللذان يسميهما الأخلاقانيون باسم الخير والواجب . فالواجب هو الأخلاق من حيث هى أمرة وناهية هو الأخلاق القمائية الصارمة ذات الأوامر الجبرية ، وهو التعاليم التى يجب إطاعتها . أما الخير فهو الأخلاق من حيث تلبو لنا شيئا طيبا ، ومثلا أعلى نحبه ونهفو إليه بحركة تلقائية للإرادة . غير أن عيب فسركنى الواجب والخير هو أنهما فى حد ذاتهما تجريدات تظلفى الهواء إن لم ترتبط بحقيقة جية ، وبالتالى تفتقر إلى كل ما هو ضرورى لمخاطبة النفوس والقلوب . والحقيقة الحية التى يمكن أن نربط بها فكرة الواجب والخير هى « المجتمع » : فليس من الصعب

أن نرى أن الواجب هو المجتمع من حيث أنه يفرض قواعد ويضع حدوداً لطبيعتنا ؛ بينما الخير هو المجتمع ، ولكن من حيث هو حقيقة أكثر ثراء من حقيقتنا ، بحيث إذا تعلقنا بها ينتج عن ذلك امتلاء في كياننا .

ولكن مهما بلغ وثوق الصلات التي تجمع بين هــ الذين العنصرين ، فإن كلا منهما ، مع ذلك ، ينمو في اتجاه مضاد للآخر . ففي الفرد يسود واحد منهما دائماً ، ويضفي لونه الخاص على الطابع الأخلاقي لصاحبه . إذ يسود لدى بعض الناس الشعور بالقاعدة والنظام ، وحينئذ يؤدون واجبيهم — حالما يتبينونه — كاملاً وبلا تردد ، مجرد كونه الواجب . هؤلاء هم ذوو الإرادة القوية الذين تمثل اتجاههم خير تمثيل نظرية كانت في الأخلاق (١) . وهناك فريق آخر يعيل إلى بذل نفسه ، وإلى التعلق بغيره والسواء لهم . وهذا الفريق يتألف من أصحاب القلوب المحبة والنفوس السكريمة المتحمسة وإن كان عيهم هو صعوبة إخضاع نشاطهم لقاعدة ، وبعد سلوكهم الأخلاقي عن ذلك التسلسل المنطقي والإحكام المتيقن الذي نلاحظه لدى الأولين . إذ أن العواطف مهما سمت ، تتجه بتأثير الظروف الطارئة إلى أكثر الاتجاهات اختلافاً .

والأمر في المجتمعات لا يختلف عنه في الأفراد ، ففيها أيضاً يسود أحد العنصرين تارة والآخر تارة أخرى ، فتتغير مظاهر الحياة الأخلاقية تبعاً للعنصر السائد . فعندما يباغ شعب معين مرحلة الاتزان والنضوج ، وعندما

(١) يرى كانت أن العمل لا يكون خلقياً إلا إذا كان منبعثاً عن الشعور بالواجب . أنظر تفاصيل مذهب كانت في الفصل الخامس .

تهتدى وظائفه الاجتماعية إلى النظام الصالح لها لفترة معينة على الأقل، عندئذ يكون الميل إلى القاعدة والنظام هو السائد بالطبع . وعلى العكس من ذلك نجد في حصور الانتقال ، أن روح الخضوع للقاعدة لا تستطيع أن تحتفظ بقوتها المعنوية نظرا لأن القواعد التي كانت شائعة قديما تكون في هذه المرحلة ، مزعزعة في بعض نواحيها على الأقل . فلا مفر ، في هذه الحالة ، من أن يقل شعور النفوس بسلطة نظام انتابه الضعف بالفعل . ونتيجة ذلك أن يصبح العامل الأخلاقي السائد بحق هو العنصر الثاني للروح الأخلاقية، أى الحاجة إلى هدف يتعلق به المرء ، ومثل أهل يتفانى من أجله : أى بالاختصار 'روح التضحية والولاء

العنصر الثالث : استقلال الإرادة (١)

شرحنا حتي الآن رأى دور كيم في أن الأخلاق نظام من القواعد الخارجة عن الفرد ، والتي تفرض عليه من الخارج ، لا بالقوة المادية ، وإنما بفضل ما لها من تأثير أعلى كامن فيها ، ومستمد من تأثير حياة الجماعة .

وقد صادفتنا في مواضع عديدة أنواع من التعارض الوهمي بين عدد من العناصر ، فرأينا تعارضا بين الخير والواجب ، وبين الفرد والجماعة ، وبين التحديد الذي تفرضه علينا القاعدة المنظمة ، والنمو الكامل للطبيعة البشرية . وليس في كثرة أمثلة هذا التعارض ما يدعو إلى اللبس : إذ أن الحقيقة الأخلاقية مركبة وموحدة في الوقت نفسه : ومصدر وحدتها ، في نظر دور كيم هو الكائن الذي يتخذ أساسا لها ، وهو المجتمع :

(١) المرجع السابق ص ١٠٣ وما بعدها

ويصادفنا الآن تعارض جديد : فمن جهة نرى القواعد الأخلاقية تبسّو بكل وضوح كشيء خارج عن الإرادة ، فهي ليست من صنعنا ، وبالتالي فنحن في أمثالتنا لما نخضع لقانون لم نشعره . فنحن إذن نخضع لجبرية حقيقية وإن كانت هذه الجبرية خلقية .

ولكن من المؤكد ، من جهة أخرى ، أن الضمير يمنح على مثل هذا التقييد في حريته . فالفعل في نظرنا لا يكون أخلاقياً بحق إلا إذا كنا قد أدبناه بمحض اختيارنا ، دون أى ضغط من أى نوع . على أننا لا نكون أحراراً لو كان القانون الذى تنظم سلوكنا تبعاً له ، مفروضاً علينا ، أى لو لم نكن قد أردناه بكامل حريتنا . ولا شك أن ميل الضمير الأخلاقى هذا إلى أن يربط بين «أخلاقية الفعل» وبين رد استقلال الفاعل ، « حقيقة لاسيلى إلى إنكارها ، ولابد من أن تدخلها فى حسابنا .

فمن البديهيات الأساسية فى أخلاقنا أن الشخصية الإنسانية هي الشيء الخلقى بالتقديس : وتبعاً لهذا المبدأ ، توصف كل محاولة للتعمدى على شعورنا الذاتى بأنها لا أخلاقية ، مادام فيها خرق لاستقلالنا الشخصى . ولا يصح أن تفرض علينا أية طريقة محددة فى التفكير ، حتى ولو كان ذلك باسم السلطة الأخلاقية .

وهناك من ينكر على الضمير الأخلاقى حق المطالبة بمثل هذا الاستقلال ، إذ يلاحظ هؤلاء أننا نخضع دائماً لضغط دائم : فالبيئة الاجتماعية تشكلنا وتفرض علينا آراء متنوعة ، لم تصدر واحدة منها من ذهننا ؛ هذا فضلاً عن الميول التى ترد إلينا حتماً عن طريق الوراثة . ويضيفون إلى ذلك قولهم إن الشخصية ناتجة عن البيئة ، لا كما يشهد بذلك الواقع فحسب ، بل كما يجب أن تكون ؛

ولكن مهما كانت قيمة هذا الرأي من حيث اعتماده على تأثير المجتمع. فنؤكد
أن الضمير الأخلاقي يعلو صوته دوما بالاحتجاج على هذه العبودية، ويدعو
بحماسة إلى مزيد من الاستقلال الشخصي ما هي إذن وسيلة التوفيق بين هاتين
الضرورتين : « الزام » القاعدة بوصفها صادرة عن ضمير المجتمع « واستقلال،
الإرادة ؟ أو بمعنى آخر كيف يتحقق الخضوع للقاعدة مع شعورنا الذاتي
بحريتنا في اختيار الفعل ؟

يرى دور كيم أن تحقيق ذلك يتم عن طريق « العلم » فكما تحرر عقلنا
بالنسبة للأشياء المادية وقوانين العالم المادي عن طريق العلم ، فكذلك تتحرر
إرادتنا بالنسبة للقواعد الأخلاقية عن طريق العلم. ويفسر دور كيم فكرته
هذه بقوله ، « حين يقبل المرء نظاما معيناً للأشياء لأنه على يقين من أنه كما
يجب أن يكون ، فليس في ذلك خضوع لأي ضغط ، وإنما يريد المرء ذلك
النظام لإرادة حرة ويقبله وهو عالم بسبب قبوله . وهذا النظام الأخلاقي ، الذي
لم يخلقه الفرد من حيث هو فرد ، هذا النظام يستطيع الفرد أن يسيطر عليه
عن طريق العلم . فعلى الرغم من أننا نبدأ بالخضوع للقواعد الأخلاقية سلبيا
وعلى الرغم من أن الطفل يتلقاها من الخارج عن طريق التربية ، وأنها تفرض
علينا بفضل سلطتها - على الرغم من كل ذلك ، فإن في وسعنا أن نبحث عن
طبيعتها ، وشروطها القرينة والبعيدة ، والحكمة من وجودها . وبالاختصار في
وسعنا أن تكون عنها « علما » (١) فلنفرض أن هذا العلم قد تم : عندئذ ينتهي

(١) يشير دور كيم هنا إلى إمكان وجود علم يدرس الظواهر الخلقية . وهذه
الإشارة تدل على إدراكه التام للفرقة بين النظرة الفلسفية والنظرة العلمية
للأخلاق . وسوف نتضح هذه الفرقة تماما عند ليفي بول ، كما سنرى
في الفصل التالي .

عهد خضوعنا ، وتصبح لنا السيادة في عالم الاخلاق . فلا يعود ذلك العلم خارجا عنا ، مادما عندئذ نتصوره في ذاتنا بنظام من الأفكار الواضحة المتميزة ، التي ندرك كل ما بينها من صلات . وعندئذ نستطيع أن نحد بالضبط إلى أي حد يكمن ذلك النظام في طبيعة الأشياء أي في المجتمع ، أعني إلى أي حد يكون كما يجب أن يكون عليه . وبقدر ما نراه كذلك ، يمكننا أن نقبله بمحض اختيارنا . ويمكننا كذلك أن نقبل إلى أي حد لا تقوم بعض عناصر الأخلاق على أساس سليم ، إذ أنه من الممكن دائما أن تتضمن عناصر شاذة ولكن عندئذ تكون وسيلة إعادتها إلى الحالة السوية في متناول أيدينا ، بفضل العلم نفسه الذي نفترضه تاما

وهذا يكون في وسعنا - بقدر ما تفهم الأحكام الأخلاقية فهما كافيا ، وندرك العلم التي تتحكم فيها ، والوظائف التي يؤديها كل منها - يكون في وسعنا ألا نوافق عليها إلا عن علم وإدراك تام للجب . ولا شك أن قبولنا لها على هذا النحو لا يتضمن أي عنصر من عناصر الضغط . ونحن لانكر أننا ما زلنا أبعد عن ذلك المثال الأعلى في مجال حياتنا الأخلاقية ، عنا في مجال حياتنا المادية . إذ أن « علم الأخلاق » لا زال حديث العهد ، ونتائجها لا زالت بعيدة عن الاستقرار . ولكن هذا لا يهتنا في شيء . فلن يمنع ذلك من وجود طريقة لتحررنا ، وبهذا يكون هناك أساس لتطهير الضمير العام إلى مزيد من الاستقلال للإرادة الحقيقية (١) .

ثم يفند دور كيم بعد ذلك الاعتراض القائل بأن القواعد الأخلاقية تفقد

(١) التربية الأخلاقية ص ١١٣ .

صفتها الآمرة بمجرد أن نعرف الحكمة من وجودها . ويرد عليه بأن « الشيء لا تغير طبيعته لمجرد أننا نعرف سببه » فمعرفة بقوانين الحياة لا تستتبع مطلقا أن الحياة قد فقدت إحدى صفاتها المميزة . وكذلك فإن إيضاح علم الظواهر الأخلاقية لما يبرر وجود الصفة الآمرة الكامنة في القواعد الأخلاقية ، لا يؤدي مطلقا إلى أن تسلب من تلك القواعد صفتها الآمرة ،

فبالرغم من أننا نظل مقيدين ، لأننا كائنات متناهية ، ونظل — بمعنى معين — سلبين بإزاء القاعدة التي أمرنا ، إلا أن هذه السلبية تغدو ، في الوقت نفسه ، إيجابية ، وذلك عن طريق الدور الإيجابي الذي تؤديه حين نريدها بمحض اختيارها ؛ وإذا لمريدها لأننا نعلم الحكمة من وجودها . فليست الطاعة السلبية هي التي تؤدي بذاتها إلى الخط مع شخصيتنا ، وإنما تؤدي إلى ذلك الطاعة السلبية التي نقابلها دون علم تام بسببها :

وهكذا ينتهي دور كيم إلى أن « الفكر هو الذي يحرر الإرادة » ، ويرى أن تلك القضية التي يقبلها الجميع مسلمة فيما يتعلق بالعالم المادي ، لا تقل عن ذلك صدقا في العالم الخفي . ثم يحدد بوضوح معالم المنهج الاجتماعي في دراسة الأخلاق حين يقول : « إننا لا نستطيع أن نغزو العالم الأخلاقي إلا بالطريقة نفسها التي غزونا بها العالم المادي . أعني ببناء عالم الظواهر الأخلاقية » . (١)

فليس يكفي إذن ، بل لم يعد يكفي من أجل أن يكون سلوكنا أخلاقيا ، أن نحترم النظام ، وأن نتعلق بجماعة ، بل لابد أيضا أن يكون لدينا — في إطاعتنا للقاعدة وفي ولائنا لمثل جماعي أعلى — أوضح وأكمل إدراك ممكن

(١) المرجع السابق ص ١١٥ .

لأسباب سلوكنا . وهذا الإدراك هو الذى يضى على أفعالنا ذلك الاستقلال الذى يتطلبه الشعور العام من كائن أخلاقى تماما : أى أن العنصر الثالث للأخلاق هو حسن تفهم الأخلاق . فأخلاقية المرء لا تنحصر فى مجرد أدائه لأفعال معينة ، وإنما لابد أن يكون قد أراد القاعدة التى تمل عليه هذه الأفعال باختياره ، أى قبلها طواعية . وهذا القبول الإرادى ليس الا القبول عن علم وتفهم .

ويؤكد دور كيم أهمية هذا العنصر الأخير بقوله انه أبرز سمة للضمير الأخلاقى للشعوب المعاصرة : اذ أخذ العقل والفهم يثبت أقدامه بالتدرج بوصفه عنصرا للأخلاق : وأخذت الأخلاق التى كانت فيما مضى تنحصر كلها فى الفعل ذاته ترتقى رويداً رويداً نحو الذهن ، أى نحو التصور الذى ينفذ الى أعماق الأشياء ، والذى يبرر القاعدة ذاتها ، ويوضح أسبابها والحكمة منها .

ثم يبنى على ذلك نتيجة عملية تتصل بطريقة تدريس الأخلاق فى المدرسة ، حين يقول : إن تعليم الأخلاق ليس معناه الوعظ أو حشر الأخلاق فى النفوس حشراً ، وإنما هو تفسيرها . فإن أبيتنا على الطفل كل تفسير من هذا النوع ، ولم نحاول إفهامه أسباب القواعد التى يجب عليه اتباعها ، انحط مستوى أخلاقه وبعدت عن الكمال : فلا يكفي أن تلقى الطفل واجباته فحسب ، بل يجب كذلك أن لقهمه ، فى الوقت المناسب ، أسباب هذه الواجبات وبواعثها ، وبذلك ندبجه فى حياة الجماعة ، ونعده ليؤدى دوره فى الأعمال الجماعية التى تنتظره .

نقد مذهب دوركيم

وضع « جورفيتش » مذهب دوركيم في عداد انذاهب الفلسفية ، أو مذاهب « ما بعد الأخلاق التقليدية les métamoraless traditionnelles » على حد تعبير ليفي برول (١) وقد عاب هذا العالم الاجتماعي على دوركيم أنه أراد ، كما فعل فلاسفة الأخلاق ، أن يعرف connaitre ، ويفرض prescrire في آن واحد . وهذا المرفق لا يتفق مع موقف العالم ، الذي يجب أن يتجهوا الى المعرفة فقط ، دون تحديد الغايات . ولذلك فإن « جورفيتش » لم يتردد في أن ينعت هذا المذهب بأنه « مذهب وسط بين المذهب الاجتماعي والمذهب الميتافيزيقي . وإذا كان دوركيم — كما يقول — قد جعل جل المشكلة الأخلاقية ، المركز الذي دارت حوله كل بحوثه الاجتماعية ، فإنه قد توصل من هذه البحوث الاجتماعية الصرفة إلى نتائج أهم بكثير مما وصل اليه من دراسة المشكلة ل أخلاقية نفسها ، وهي التي من أجلها قام ببحوثه العديدة في علم الاجتماع . وهو ، لذلك ، يشبهه بكرستوف كولبس ، الذي أراد أن يبحث عن طريق الهند ، فأدى به ذلك إلى كشف أمريكا .

ونحن مع اعترافنا بقيمة هذا النقد ، لا نستطيع أن ننكر ما قام به دوركيم من مجهود علمي في الكشف عن الحقيقة الأخلاقية بطريقة موضوعية : وقد عني بتوضيح غرضه هذا منذ أن بدأ في كتابة مقدمة كتابه الأول عن « تقسيم العمل الاجتماعي » حيث قال : « إنه سيسهم بكتابته هذا ، في معالجة ظواهر الحياة الاجتماعية وفقا للطريقة المتبعة في العلوم الوضعية . وكتب في موضع آخر من الكتاب نفسه . « لنبدأ بملاحظة الأخلاق كظواهر واقعية ، ولننظر ماذا نستطيع أن نعرف عنها في الوقت الحاضر » . ولم ينحرف دوركيم عن هذا الغرض حين ذكر في كتابه « التربية الأخلاقية » ، إن دراسة الظواهر الأخلاقية تختم وجيد علم موضوعي يبحث عن الحقيقة الأخلاقية ليعرفها :

(١) Gurvitch , la Vocation actuelle de la Sociologie; P. 527

وإذا كان دوركيم قد ربط ، في النهاية ، فكرة المثال الأعلى الأخلاقي بفكرة المجتمع ، فما ذلك إلا لاقتناعه بأن أمثاله الاجتماعية ، على وجه العموم ، يجب أن تؤدي في النهاية إلى الغاية الطبيعية لها ، وهي النهوض بالمجتمع على أسس علمية . ويكفينا في التذييل على ذلك ، أن نذكر عبارة دوركيم المشهورة التي قال فيها : « إن أمثالنا لا تستحق ساعة واحدة من العناء ، إذا كان الغرض منها الاقتصار على الناحية الجذلية . »

لقد حاول دوركيم أن ينظر إلى الظواهر الخلقية نظرة تجريبية تقوم على الملاحظة والتحليل العلمي ، ولكنه لم يفلح ، في الوقت نفسه ، ذلك الطابع المقدس المميز لتلك الظواهر ، والذي يقتضاه تحتل مكانة فريدة في دائرة الظواهر الاجتماعية عامة . واستطاع أن يلتقي مع فكرة « الواجب » كما هو عنها . كانت ، دون أن يضحى بما يقتضيه مبدأ الخير ، وذلك بفضل نظريته إلى الظاهرة الأخلاقية من جوانبها المختلفة :

وعيب على مذهب دوركيم أحياناً أنه ينزع مع الفرد كل رغبة نحو الطموح . ولكننا رأينا أنه يقرر على العكس من ذلك أنه لا بد للفرد من أن يعلو على نفسه ، مدفوعاً إلى ذلك بقوة المثل العليا الجمعية التي تضطره إلى أن ينسى نفسه ، ويتجرد من مصالحه وشواغله ، لكي يمضي نحو تحقيق الغايات المشتركة بروح النزاهة والاخلاص وبذلك الذات . وهناك يذهب خصوم المذهب الاجتماعي إلى القول بأنه « ليس ثمة شيء ويمكن أن يسمح لنا بأن نقرر أن كل ما يتطلبه المجتمع من الفرد لا بد أن يكون حسناً ، فإن مثل هذا القول لا يصدق حتى على الغرائز التي جادت بها علينا الطبيعة . وكما أن الرأي الذائع بين الناس لا يمكن أن يكون دائماً هو الحقيقة بعينها ، فليس ما يمنع من أن تكون القاعدة الأخلاقية قاسية ، حتى ولو كانت مبدأ عاماً تمتنحه الجاعة بأسرها . بل إننا لو أنعمنا

النظر في أخلاق الجماعات ، لوجدنا أن كل مجتمع انما هو في الحقيقة على درجة محددة من سمو الاخلاقى ، فلا بد للأخلاق الفردية من أن تتنكر لتلك الاخلاق الجمعة حتى يسموها . وهى لا تستطيع خلال هذه العملية التصاعدي أن تقتصر على الاستناد إلى السلطة الجماعية التي يتحدث عنها أصحاب المذهب الاجتماعى :

وورد دور كيم على هذا التقى بقوله إن هذه النظرية الفلسفية وليدة تصور خاطئ للمجتمع . فقد رأينا أن في المجتمع من الخراء الأخلاقى ما يعجز أى فرد عن الإحاطة به أو الإلمام بشئ جوانبه . وآية ذلك أن المجتمع زاهر بالتيارات الأخلاقية التي تعمل عملها في صميم العصر الذى نعيش فيه ، ولكن كل فرد منا لا يدرك من كل تلك التيارات إلا ذلك التيار المحدود الذى يمر عبر بيئته الفردية .

ولذن فإن الحياة الأخلاقية للجماعة هى أنخصب من كل حياة أخلاقية فردية وأكثر تركيبا ، وخاصة إذا أدخلنا فى حسابنا كل ما يعجز به المجتمع من آمال ومطامح وغايات وأهداف ومثل العليا .

الفصل الثاني عشر

علم العادات الاخلاقية

إذا كان دور كيم قد اتخذ ، في نظر الاجتماعيين المحدثين ، موقفا وسطا بين العلم والفلسفة ، ولم يتفل النظر إلى الغايات أثناء بحثه في الظواهر الأخلاقية بحثا موضوعيا ، فإن ليفي برول قد اتخذ على العكس موقفا صريحا ، وهاجم الطريقة الفلسفية القديمة هجوما لا هوادة فيه . ولذلك فإن آراءه ، التي فصلها في كتابه القيم « الأخلاق وعلم العادات الاخلاقية » (١) تعد المرحلة الحامية في دراسة « الظواهر الأخلاقية » وفق المنهج الاجتماعي : فقد عني ليفي برول ، بعد أن نقد المنهج الفلسفي ، بتوضيح القواعد العلمية التي تحقق دراسة « الحقيقة الأخلاقية » ، دراسة موضوعية باعتبارها من الظواهر الاجتماعية التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالبيئة الاجتماعية والنظم السائدة فيها ؛

وهو يقول في نقد المذاهب الفلسفية في الأخلاق « إن هذه المذاهب حين تزعم لنفسها أنها « نظرية » spéculatives « وتقديرية » normatives في آن واحد ، تحرف بسبب هذا الزعم نفسه عن الدراسة الموضوعية للحقيقة الأخلاقية » .

(١) Lévy - Brühl, La Morale et la Science des Moeurs
Paris, Alcan, 1937.

الترجمة العربية للدكتور محمود قاسم ، وقفنا بمراجعتها بتكليف من إدارة الثقافة العامة . ونشرت الكتاب بعنوان « الأخلاق وعلم العادات الاخلاقية » ، مطبعة الحلبي بالقاهرة .

كما يرى أن فكرة قيام « علم معيارى » ، هى فى حد ذاتها فكرة تتطوى على التناقض - فليس من الممكن أن يطلق لفظ « العلم » ، بمعناه الدقيق ، على دراسة هذا شأنها - إذ أن العلم بالضرورة وضعى لأنه لا يدرس إلا ما يمكن إرجاعه عن طريق مباشر أو غير مباشر إلى وقائع أو ظواهر ، أى ما يمكن أن يكون موضوعا للملاحظة والاختيار : ولكن الأخلاق ، كما يعالجها الفلاسفة ، جدل عقلى وتأملات حول الطبيعة البشرية وتحقيق السعادة ، فهى أدخل فى باب الميتافيزيقا منها فى باب العلم . ومن الخطأ الجسيم أن نخلط بين البحث عن « القوانين » ، وهو غرض العلم الوحيد ، وبين تحديد « القواعد » التى يسير بمقتضاها السلوك ، وهو غرض الأخلاق الفلسفية :

وإذن فنحن لا نستطيع أن نسمى الأخلاق التقليدية « علما » ، أو نطلق عليها اسم « العلم المعيارى » إلا إذا أسأنا فهم « العلم » نفسه . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن الوظيفة الوحيدة للعلم - بحسب تعريفه - إنما هى معرفة « ما هو كائن » ، لا تحديد « ما يجب أن يكون » - تحقا إن هناك « علوما تطبيقية » أو فنونا عملية ، ولكن هذه العلوم التطبيقية لابد من أن تقوم على علوم أخرى نظرية تعرفها بالغرض المطلوب ، كما تفعل الفسيولوجيا ، مثلا إذ تمد الطب بالمعرفة الصحيحة عن الحالة الحيوية للجسم . وعلى ذلك ، فإن فى وسعنا أن نقول إنه لا يمكن أن تكون هناك دراسة علمية ومعيارية فى وقت واحد . إذ المؤلف أن توجد أولا علوم نظرية محضه تبحث فى طبيعة الظواهر والقوانين التى تخضع لها ، وهذه العلوم هى التى تفتح السبيل من بعد أمام التطبيقات العملية (١) .

(١) الدكتور زكريا ابراهيم ، الأخلاق والمجتمع . المكتبة الثقافية عدد ١٥٢

هذا الآراء التي أعلنها ليفي برول في وضوح وقوة في كتابه ، جعلت من هذا الكتاب حدثاً فذاً في تاريخ دراسة الأخلاق . وهو يعد أصلياً تعبير عما يطلق عليه الآن اسم « مذهب الوضعيين في دراسة الأخلاق » . ومن هذا الاسم يتبين لنا أن ليفي برول يصل ما انقطع ، أو يكمل ما بدأ به كونت ودور كيم حين أرادا تطبيق منهج البحث في العلوم التجريبية على دراسة الظواهر الاجتماعية :

وقد قوبل الكتاب عند ظهوره في السنوات الأولى من هذا القرن ، بعاصفة من النقد والاستهجان ، لأن أصحاب الطريقة القديمة ، وأنصار المذاهب الأخلاقية الفلسفية وجلوا فيه مساساً بقُدسية الأخلاق ، وأدعوا أن دراسة النظم الأخلاقية بطريقة العلوم الوضعية يقضى على ما نكته من احترام وتقديس لفكرة الأخلاق . ولكن هذا النقد الذي أثارته روح الرجعية ما لبث أن أفسح المجال لحكم عادل ، وأصبح الكتاب الآن مرجعاً أساسياً من المراجع التي تضع الأسس العلمية لدراسة الظواهر الأخلاقية . وأصبح مع البليهي ، بالنسبة لعلماء الاجتماع ، في الوقت الحاضر ، أن الطبيعة الخلقية حقيقة يجب أن ندرسها ونعرفها قبل أن نحاول التأثير فيها بالتعديل أو الإصلاح :

فالأخلاق الفلسفية — كما يقول ليفي برول — حين تهتم بتقرير ما يجب أن يكون ، لا تنظر إلى الحقيقة الخلقية كما تنظر العلوم الطبيعية إلى الظواهر التي تبحث فيها ، ولا يسمح لها هذا الموقف بأن تنصرف إلى الدراسة العلمية الدقيقة لما هو كائن بالفعل : وهي بحكم صفتها التقديرية أو المعيارية تتخذ كغاية لها توجيه سلوك الإنسان في اتجاه معين ، أي أنها تريد أن تؤثر تأثيراً إيجابياً على الحقيقة الخلقية . ولكن أما كان يجب لنجاح هذا التأثير

أن نعرف الحقيقة الخلقية ، التي يريد الأخلاقيون أن يؤثرُوا فيها معرفة علمية ؟ فن البديهي أنه كلما ازدادت معرفتنا بالأشياء الراهنة ، ازدادت ، تبعاً لذلك ، قدرتنا على التأثير فيها بالتحسين أو بالتعديل .

فروض الاخلاق الفلسفية :

يرى ليفى برول أن المذاهب الأخلاقية الفلسفية ، على اختصارها ، قد قامت على فرضين أساسيين أحدهما الادعاء بأنها تعرف عن الإنسان والمجتمع كل ما يجب معرفته لتقرير المبادئ الخلقية . وقد عني ليفى برول بعرض هذين الفرضين ومناقشتهما :

الفرض الاول :

يقول الفلاسفة إن الطبيعة البشرية هي لا تتغير بتغير الزمان أو المكان وقد سمح هذا الفرض بالكلام عن الإنسان كلاماً عاماً مجرداً ليس له أى صبغة علمية . وادعت المذاهب الفلسفية أنها تعرف عن هذه الطبيعة ما يكفي لتحديد قواعد السلوك التي تناسبها في كل ظرف من الظروف : وقد نشأ هذا الفرض عن الطريقة الجدلية *La dialectique* التي استخدموها واضعوا المذاهب الأخلاقية : فالعلم ، في نظرهم ، لا يبحث في الأشياء العابرة الفردية القابلة للفساد ، أى في كل ما يتطوّر تحت معنى « الظواهر *Les phénomènes* » ، وإنما يتعلق موضوعه بالأشياء الثابتة العامة الخالدة ، أى « بالمعاني *Les Idées* » ، « بالصور *Les formes* » ، « والتعاريف *Les définitions* » : وعلى هذا الأساس انصرف علم الأخلاق التقليدي إلى البحث عن التعريف العام للإنسان ، وأخذ يفكر بعد ذلك ، تفكيراً

نظريا محمداً ، في المعاني الخلقية التي تنصل بهذا التعريف العام : كمعاني الخير والشر ، والعدل والظلم ، والتافع والفسار ، الخ ...

ولكن التشكير العلمى الحديث لا يقبل أن يكون الإنسان الذى اتخذ موضوعا للتشكير الخلقى لدى فلاسفة الإغريق ، هو الإنسان الذى يمثل الإنسانية كلها . فهو ، على العكس من ذلك ، إنسان من جنس خاص ، ومن عصر معين . وقد كان الإغريق أنفسهم يفرقون بينهم وبين الشعوب المتبربرة : ولا شك أن تعريف الإنسانية كان يشمل الشعوب المتبربرة ، ولكن هؤلاء كانوا يتدجسون تحته على اعتبار أنهم العبيد الذين يجب أن يزود بهم الإغريق :

وإذا كان العلماء ، في العصر الحديث ، يفرقون على هذا النحو تقريباً بين الشعوب المتحضرة والشعوب البدائية ، إلا أن علم الأجناس قد بدأ منذ القرن التاسع عشر في دراسة الشعوب البدائية دراسة علمية لمعرفة نظمها الدينية والحلقية وقواعد تفكيرها : ولكن الإغريق لم يفسكروا فى القيسام بمثل هذا العمل بالنسبة للمتبربرين الذين كانوا على صلة دائمة بهم : وقد لاحظ هيجل ذلك حين قال : « إن الإغريق قد عرفوا أنفسهم ، ولكنهم لم يعرفوا الإنسانية » :

ولما جاءت الديانة المسيحية ظلت تلك الفكرة الوهمية المتسائلة بأن الطبيعة الانسانية واحدة ، ولكنها اتخذت شكلاً آخر فأصبحت « الانسانية المسيحية » ، هى الإنسانية بمعناها العام . وقد ساعد جهل العصور الوسطى على بقاء تلك الفكرة ، فامتدت جذورها بعنف إلى درجة أنه لم يمكن القضاء عليها فى عقول المسيحيين ، على الرغم من : الفتنوح الإسلامية ، وعلى الرغم من السكشوف

المتابعة عن الإمبراطوريات الكبرى في الشرق الأقصى ، وأخيراً على الرغم من الكشف عن الجماعات الكثيفة في القارة السوداء . ونحن لا نجهل الآن دون ريب أن آسيا وحدها تحتوي على عدد من البوذيين أكثر مما تحتوى عليه جميع أجزاء العالم من المسيحيين . ولكننا نكتفى وتقتنع بأن تخصيل حقيقة هذه المئات من ملايين البشر الذين يتمون إلى حضارة بعيدة عنا ، ولا نكاد نسمع بهذه الحضارة البعيدة ، كما نسمع بالحضارة المتأصلة في نفوسنا والتي نعيش عليها :

وعلى هذا النحو نجد أن التفكير الخلقى الذي ساد في أوروبا ، قد اتخذ الإنسان بصفة عامة موضوعاً له من حيث المبدأ ، أما من حيث الواقع ، فقد انصب هذا الموضوع على الإنسان الذي عاش في المجتمع الغربي . المسيحي . وهذا التفكير يشبه في منهجه منهج علم النفس التقليدي الذي يستخدم طريقة « التأمل الباطني » ، ويدرس ، هو الآخر ، الإنسان الأبيض المتحضر :

وربما قال البعض إن هذا التفكير كان ضرورياً في الوقت الذي لم تكن نستطيع فيه أن نتظر تخصيل معرفة علمية كافية عن الحضارات البعيدة والمجتمعات البدائية حتى نقرر قواعد الأخلاق : هذا إلى أن هذا المبدأ - كما يقولون - يعتمد على استقرار مشروع : فليس ثمة ما يحصل دون استنباط الطبيعة النفسية والخلقية للناس الذين لم نعرفهم ، من نفس هذه الطبيعة لدى الناس الذين نعرفهم . وقد ملك الاغريق هذا السبيل . ووصفوا على نحو يدعو للاعجاب الميول والأهواء الإنسانية ، ولازلنا نقرأ آثارهم الأدبية بشغف كبير . كذلك شأن كبار الأخلاقيين المسيحيين ، فعلى الرغم من أن

بجال الملاحظة لديهم لم يكن أوسع مدى ، فقد حددوا صيغ الحقائق التي تصدق على جميع الناس في جميع العصور ، وفي جميع الأمم . فعواطف الحب ، والطموح ، والكرامة ، والبخل ، والحسد ، والأهواء الأخرى تتولد من نفس الأسباب ، وتتمس بنفس الأزمات ، وتؤدي إلى نفس النتائج .

هذه الاعتراضات لا تصمد أمام التحليل الدقيق لبواعث السلوك في كل مجتمع : ونحن لا نستطيع أن نقبل اليوم هذا المبدأ القائل بوحدة الطبيعة الإنسانية إلا إذا أرجعناه إلى مجرد صيغة لفظية فهو ليس إلا تردد - للفكرة الاسكولائية - Scolastique ، التي ذكرها ديكارت في بداية المقال في المنهج ، ، وهي أن جميع أفراد الجنس البشري توجد بينهم صفات تنسب وخلقية عامة ، وأن الاختلاف بالزيادة أو النقصان لا يكون إلا في الصفات العرضية . أما الصفات الجوهرية أو الطبيعية للأفراد فإنها ثابتة : ونحن إذا افترضنا صحة هذا المبدأ فإنه لا يحدد لنا الصفات التي توجد أو لا توجد بالفعل ، في أفراد النوع الانساني . فاهترافنا به لا يفتينا إذن عن الاستعانة بنتائج علم الانسان المقارن . ونم يرسخ هذا المبدأ في عقول الفلاسفة إلا لجهلهم بالحضارات الأخرى التي تختلف عن الحضارة التي عاشوا فيها ، باستثناء الحضارة الاغريقية القديمة .

وقد أصبحت الحضارات الكبرى التي لا تمت بشيء للحضارة الغربية الحالية موضع دراسة علمية منذ قرن من الزمان . ومعرفتنا بلغات وفنون وديانات وتنظيم الهند والصين والشعوب الافريقية قد ساعد على زوال الفكرة الوهمية القديمة وإحلال نظرة علمية دقيقة محلها .

ومن ناحية أخرى لم يعد الغرض من الاتصال بالشعوب البدائية قاصراً على إيجاد نوع من المقارنة السهلة بين الأوربي المنحل « والمتوحش الطيب Le bon sauvage » (١) ، بل إن هذه الشعوب أصبحت موضوعاً للدراسة العلمية دقيقة. وقد كشفت لنا تلك الدراسة عن طرق الشعور والتفكير والتخيل، وعن وسائل التنظيم الاجتماعي والديني لم تكن لنا عنها أية فكرة من قبل . ولا يمكن بعد تقدم هذه الدراسات أن نظل على تصورنا القديم من أن الإنسانية كلها ، من الناحية النفسية والخلقية، تشبه الجزء الذي تعرفه عنها بتجربتنا المباشرة .

الفرض الثاني:

لما كانت الأخلاق الفلسفية تستنبط أحكامها من مبدأ واحد، أو على الأقل من عدد قليل من المبادئ ، فهي تفترض أن محتويات الضمير الخلقى تكون مجموعة منسجمة ، وأن الأوامر التي يفرضها تحقق فيما بينها علاقات منطقية .

والواقع أن الضمير يظهر لنا كوحدة منسجمة إذا نظرنا إليه من الداخل ، فالضمير يثور بأكمله إذا خدش في نقطة معينة . ولكننا إذا اخترنا الأمر من وجهة النظر الموضوعية استحال علينا الاحتفاظ بهذا الفرض : فالتحقيقة أن محتويات الضمير الخلقى لا تظل ثابتة بل تتغير . وإذا كان هذا التغير يحدث ببطء أحياناً إلا أنه يحدث على كل حال . فتتلاشى منه عناصر قديمة وتحل محلها أخرى جديدة . وهذا التغير لا يحدث دون تنازع أو تصادم بين أنواع

(١) سادت هذه النظرة في القرن الثامن عشر ، وظهرت في روايات برناردان دي سان بيير وأشهرها رواية (بول وفرجينى) أو النصيلة . كما فلسف جان جاك روسو هذه النظرة في دعواه للطبيعة ومهاجمته للمدينة .

النزوع التي تريد أن تحتفظ بالتقديم ، وتلك التي تريد إدخال الجديد : وهذا النزاع نفسه هو أول ما يشككنا في انسجام عناصر الضمير الخلقى : ويبين لنا أن هذا الانسجام لا يعلو أن يكون ظاهرياً لا حقيقياً .

كما أن هناك ظاهرة أخرى نلاحظها في جميع العصور ، وهي ما نطلق عليها اسم « تنازع الواجبات *Conflit des devoirs* » : فكثيراً ما تعرض للضمير مسائل عويصة تثير الألم ، وتخلق مواقف في أشد الحرج : وقد حاول واضعوا الأخلاق النظرية (أو الفلسفية) أن يفسروا هذا التنازع عن طريق أسباب خارجية . فقالوا إنه ينشأ عن ظروف لا دخل للمرء فيها أو عن التضاد بين الواجبات العادية ، وبين الالتزامات التي تترتب على خطأ سابق يتعين علينا إصلاحه . والحقيقة أن عناصر التضاد موجودة داخل الضمير نفسه حيث تجذبه وتمزقه الالتزامات المختلفة التي تعيش فيه في آن واحد وبصراع بعضها بعض .

وهنا أيضاً - كما يقول ليني برول - يجب أن نترك الإنسان المجرد العام جانباً لتعرف إلى التحليل الوضعي الدقيق للإنسان الذي يعيش في عصر معين ، وفي مجتمع معين : فإذا فعلنا ذلك ، فإن التزاماته الخلقية ، ومعتقداته ، وعواطفه ، وتصوراتها تظهر لنا على أشد ما تكون من التركيب . وليس هناك ما يؤكد لنا سلفاً أن هذا التعقيد يمكن إرجاعه إلى بعض المبادئ الأولية البسيطة .

فمجموعة الأوامر والنواهي التي يخضع لها إنسان ينتمي إلى حضارة معينة في زمن معين لا يمكن أن تنطبق تمام الانطباق على مجموعة الأوامر والنواهي التي يخضع لها إنسان عاش في ظروف مغايرة .

ويظهر لنا من التحليل الاجتماعي وجود طبقات مختلفة للضمير الخلقى يتراكم بعضها فوق بعض وهذه الطبقات تتنظم أنواعاً مع السلوك العملى والأوامر والنواهي تختلف من حيث مصادرها ، ومن حيث الأزمنة التى تكونت فيها . فقد ترتبط بعض عاداتنا الخلقية بأشكال قديمة وجدت فى عصور غابرة . وجمع علماء « الفولكلور » عدداً كبير من العادات التى تسود فى كثير من المجتمعات ، وعلى الأخص فى الريف ، وبعد تحليلها وجدوا أن المعتقدات التى تفسر وجود هذه العادات قد انحلت من الأذهان تقريباً . كما أن هناك عدداً من العادات وضروب السلوك لا تمنح فى القدم ، وقد نستطيع أن نحدد فى أى عصر نشأت ، ولكن بالرغم من زوال مبرراتها فإننا نحفظ بها لجرد التقاليد .

وهناك أخيراً الآراء والمعتقدات التى تتفق تمام الاتفاق مع مقتضيات العصر الذى نعيش فيه . ولا يقتصر الأمر على هذه الطبقات وحدها بل إن النظريات الجديدة التى تشق طريقها فى المجتمع تبعث فى ضمائرنا أنواعاً جديدة من الآراء والمعتقدات ، وتعمل ، فى الوقت نفسه ، معاول الهدم فى الآراء والمعتقدات القديمة ، وذلك باسم التقدم :

هذا الحشد المتراكم من العادات ، وضروب السلوك ، والآراء ، والمعتقدات ليس له من وحدة إلا من حيث وجوده فى ضمير الفرد . أما من حيث التركيب فما أشد الاختلاف بين أجزائه . وإذا كانت العادات الخلقية ترتبط أشد الارتباط بالظواهر الاجتماعية الأخرى ، فعنى ذلك أن هذه العادات تتطور فى نفس الوقت الذى تتطور فيه تلك الظواهر ، ويتطور الضمير تبعاً لذلك ولكن هذا التطور لا يحدث بنسبة واحدة لدى العناصر المختلفة التى يتكون منها الضمير ، وهذا هو سبب النزاع والمقاومة .

ويقدم لينى برول مثالا يؤكد به رأيه فيقول : « ماذا نجد لو حللنا محتويات ضمير خلقى فى عصر يسود فيه نوع من الاستمرار ، واتخذنا مثالا لذلك ضمير رجل من الأشراف فى فرنسا فى القرن الثالث عشر ؟ سنجد فيه عناصر من مصدر جرمانى تتحد مع معتقدات واصطلاحات مصدرها الشعوب المتبربرة التى كانت تقطن إقليم الغال قبل غزو القبائل الجرمانية بمدة قرون . وسنجد أن هذا الضمير يحتذى أيضا على عاصر من أصل مسيحي ، أى شرقى تتصل بعقيدة الكنيسة الكاثوليكية وشماثرها . ونستطيع أيضا أن نجد بعض العناصر التى تمت بصلة إلى الحضارات اليونانية واللاتينية : هذا الخليط من رواسب الحضارات المختلفة قد أوجد لنا ذلك النموذج الخاص من الخلق والعادات الذى أطلقنا عليه فى الصور الوسطى اسم «الفروسية Chevalerie» ، وترجع طرافة هذا النموذج إلى أننا نستطيع أن نميز عناصره المختلفة التى اجتمعت فى ضمير واحد دون أن تندمج تمام الاندماج » (١)

ومما لا شك فيه أن أخلاقنا الحالية ستكون ، بالمثل ، موضوع دراسة تاريخية طريفة بالنسبة لأحفادنا الذين سيكون لهم نظام خلقى غير نظامنا الحالى . ونحن نستطيع من الآن أن نستمع بتلك الدراسة الطريفة ، لو استطعنا التخلص من الشعور الزائف بأن كل دراسة علمية للاخلاق تمس قدسيته ، وأخذنا فى البحث عن المصادر والاصول الاجتماعية التى تقوم عليها التزاماتنا الخلقية :

وقد قدم لنا الأستاذ دى جروت بحثا طريفا من هذا النوع فى دراسته للضمير الخلقى فى الصين ، وذلك فى كتابه « النظام الأخلاقي للصين » : (٢) فبين بوضوح تام خطوات التطور الاجتماعى والعقلى التى كانت مصدرا لما رسخ

La morale et la science des moeurs , op . cit. P. 87 . (١)

De Groot , The Religious System of China. (٢)

في عقلية الصيني من عادات خاصة يتشبث بها اليوم ، ولا يرضى أن يحد عنها ، وهو مع ذلك لا يستطيع أن يحد لها تبريراً عقلياً أو منطقياً . فهل نشك في إمكان وجود مثل هذا التحليل بالنسبة للضمير الغربي ؟ هناك أفعال نشعر بوجوب القيام بها ، وأخرى نشعر بوجوب تجنبها . فهل نبني دائماً حكمنا هذا بالوجوب أو التحريم على أسباب محددة ، معروفة لدينا ، ونقوم على أسس منطقية ؟ لا يستطيع أحد أن يؤكد ذلك في جميع الحالات . وكثيراً ما ننسب تصرفاتنا عن طريق بواعث لا تمت بصلة إلى مصدرها الحقيقي . وقد لوحظ ذلك على الخصوص بالنسبة للالتزامات الخاصة بقواعد التأديب أو «الآتيكيت» في المحافل الرسمية .

وجهلنا بأصول ومصادر تصرفاتنا الخلقية يشبه إلى حد كبير جهلنا بمصادر اللغة ، وطريقة رسم الكلمات . فالشخص العادي يعتقد أن الطريقة التي يكتب بها الكلمات قائمة على مبادئ منطقية سليمة ، ولا يسهه إلا أن يحتفظ بهذه الطريقة بالرغم مما قد يكون فيها أحياناً من شذوذ وغرابة . ولكن عالم اللغة يشعر تماماً بما أمتزج بها من عناصر دخيلة ، ويعرف الأغلاط وأنواع الشذوذ التي تأصلت فيها ، وأدت إلى الشكل الذي نكن له اليوم كل الإجلال والاحترام .

فإذا أردنا أن نفهم ضميرنا الخلقى الحالي فيما علينا ، ونقف على الأصول الحقيقية لما يأمر به وينهى عنه ، يجب أن نعود إلى الوراثة لندرس الضمير الخلقى للأجيال السابقة . بل إن دراسة هذا الضمير قد تستلزم منا الرجوع إلى عصور أبعد ، حيث نستطيع أن نقف على التأثيرات المختلفة التي نلاحظ تشابكها وتداخلها كلها وسمناء دائرة البحث ، وبحثنا في تأثير العوامل الديموجرافية ، والدينية ، والسياسية ، والاقتصادية .

ولم تستطع الطريقة الجدلية التي تقوم عليها المذاهب الأخلاقية الفلسفية ، أن تكلف نفسها مؤونة هذا البحث . بل اكتفت باستخدام التفكير التأملى لتحليل الضمير الخلقى ولكن هذا التحليل التجريدى ينظر إلى محتويات الضمير من وجهة النظر الاستاتيكية ، ولا يستطيع أن يصل إلى فهم ذلك التركيب المعقد الذى لا يفهم إلا باستخدام الطريقة التاريخية أو التكوينية genetique التي تبحث عن أسباب الظواهر بالرجوع إلى مصادرها الأولى .

وهكذا يصل لىنى برول إلى أن هذا الفرض الثانى عن وحدة الضمير الخلقى وانسجام عناصره لا يعبر عن الحقيقة بأكثر مما يعبر الفرض الأول القائل بوجود الطبيعة الإنسانية . والواقع ، كما يقول ، أن كلا الفرضين وثيق الصلة بالآخر ، وقد دعت إليهما حاجة واحدة . فإذا كانت المذاهب الأخلاقية تزعم لنفسها أن تكون نظرية « و » معيارية « فى آن واحد ، فيجب إذن أن ترقى الواجبات التي تأمر بها إلى مرتبة القوانين . ومن هنا نفهم سر ذلك التعبير الغامض « القانون الخلقى » ، الذى يقرب بمظهره النظرى من القانون الطبيعى ، وبمظهره المعيارى من القانون بالمعنى الاجتماعى أو التشريعى . ومبدأ القانون الخلقى هذا يحتاج فى تكوينه للمبدأين السالف ذكرهما : فلكى ترقى الأوامر الخلقية إلى مرتبة « القانون الخلقى » يجب أن تظهر كما لو كانت لها قيمة عامة ، أى صالحة لجميع الأزمنة والأمكنة . وإذن يجب أن تكون صلتها بالطبيعة الإنسانية عامة صلة واضحة حتى يتحتم الإلزام على جميع الناس أينما وجدوا ، أو يوجدون فى المستقبل (وذلك ما يتصل بالفرض الأول) . ومن ناحية أخرى يجب أن يظهر القانون الخلقى ، أو مجموعة القوانين الخلقية فى مظهر نظام منسجم متماق فيقطع بذلك كل سبيل لمحاولة تفسير بعض عناصره بالرجوع إلى أسباب محلية ، ولمحاولة الرجوع إلى المصادر التاريخية

التي تكونت بسببها أنواع الانصرفات الخلقية المختلفة التي غالبا ما تتعارض فيما بينها (وهذا هو الفرض الثاني) .

لقد بذل الفلاسفة مجهودا كبيرا لجعلوا من الاخلاق علما استدلاليا على نمط الرياضيات التي تتميز في قوانينها بطابع عام وبو-حدة متسقة ، ولكن فاتهم ، للاسف ، أن قوانين الرياضيات لا تشبه في شيء تلك الفروض التي تتضمنها نظرياتهم الخلقية .

منهج البحث العلمى فى الظواهر الاخلاقية :

بعد أن وضع ليفى برول تهاافت الفروض الأساسية التي قامت عليها الأخلاق الفلسفية ، اهتم ببيان الخطوات الأساسية التي تحقق الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية .

فبين أولا أن البحث العلمى لا ينحصر فى وضع « أساس » للأخلاق كما كان يفعل الفلاسفة ، بل فى تحايل الحقيقة الخلقية التي توجد بالفعل . وهذه الخطوة الأولى تحتاج منا إلى الاعتراف بأننا ، وإن كنا نألف هذه الحقيقة ، فإننا نجهلها على الرغم من ذلك . (١)

إن هناك حقيقة اجتماعية تفرض نفسها على الفرد العادى الذى يعيش فى أى مجتمع . وقد كانت هذه الحقيقة موجودة قبله ، وستستمر فى البقاء بعده ، وهو لا يعلم أصلها ولا تركيبها . بل يرى فقط أنه من الواجب عليه أن يطابق بين سلوكه وبين ما تنضى به الإلزامات والنواهي ، وما يتفق عليه المجتمع من عرف ، وإلا عرض نفسه لأنواع الجزاءات ، التي يختلف خطها من حيث التحديد أو الشروع ، ولكنها على كل حال تؤكد وجودها على نحو لا سبيل إلى إنكاره .

(١) المرجع السابق . الترجمة العربية ص ٢٧٦

وقد ألف العلماء ، بالنسبة للطبيعة المادية ، أن يتعرفوا بجهلهم قبل البدء في البحث ، وذلك بسبب مزاولتهم للطريقة التجريبية ، منذ زمن طويل فإذا كشف الباحث عن جسم من الأجسام تسأل : ما خواصه الطبيعية والكيمائية ، وما أثره في العلاج الخ ؟ وهو يضع الفروض لكي يتخذها نقطة بدء للتجارب ، ولا يشك قط في أن التحقق من صديق الفروض أمر ضروري . فلماذا يختلف الأمر فيما يمس الطبيعة أو الحقيقة الاجتماعية ؟

إن السبب في ذلك هو أن التصورات السابقة على المرحلة العلمية ، والمذاهب الفلسفية ، كانت تحتل مكان العلم الذي لم يكن قد وجد بعد (وهو علم الاجتماع) : ولكتنا الآن ، بعد ظهور هذا العلم وتقدمه ، تقترب من اللحظة التي سيتبدل فيها هذا الأمر ، بحيث يصبح لزاماً علينا أن ننظر إلى الحقيقة الاجتماعية بنس النظر التي ننظر بها إلى الحقيقة المادية .

ومع ذلك . فلم يجمع الناس بعد على التسليم بهذا المبدأ ، أو بعبارة أدق لم يساموا بتقرير جهلهم ، ذلك التقرير الذي لا يمكن فصله عن المسلك العلمي فبعضهم يتردد في الاعتراف بأننا نجعل الحقيقة الخلقية ، قبل أن تطبق عليها البحث العلمي . ونحن نعلم الآن أن هذه المناوئة ترجع ، بصفة خاصة ، إلى اضطراب الأفكار الشائعة التي تمس الجانب النظري ، والجانب العلمي في الأخلاق . ولقد كان الفلاسفة سبباً مساعداً على هذا الاضطراب وداعياً إلى بقاءه حتى الآن .

ولكن علم الاجتماع أخذ على عاتقه إزالة هذا الاضطراب والغموض الذي ظل يكتنف معنى كلمة « معرفة » بالنسبة للحقيقة الخلقية : وذلك حين

أخذ يبين كيف نشأ القانون ، وما المعتقدات والأفكار التي أملت ، وهل وضع احتراماً لبعض العادات السابقة أم محاكاة لما ، وهي حين يعتبر أن أوامر الضمير ونواهي موضوعا « لعلم » ، فلا يدعى أنه يستطيع تفسير هذه الأوامر والنواهي إلا بعد دراسة تمهيدية طويلة . وقد يقرر ، بعد البحث ، أن ضربا من ضروب السلوك يرجع إلى بعض المعتقدات التي فقدناها ، والتي كدنا . لا نذكر شيئا عنها ، والتي تستمر في البقاء ، على هيئة تقاليد قاهرة وجسوافظ اجتماعية قوية .

ولكى يؤكد ليفي برون وجهة نظره ، من أن « الممارسة » شيء ، « والمعرفة العلمية » شيء آخر يقول : « إن الاستراليين البدائيين يعرفون على نحو جدير بالإعجاب طقوس دينهم المعقد كل التعقيد ، كما يعرفون احتمالاته وشعائره . وما يدعو إلى السخرية أن نقول إن لديهم علما نظريا بهذا الدين . لكن علماء الاجتماع ينشرون هذا العلم الذي يستحيل على الاستراليين تصوره ... وما يصدق على الضمير الديني ليس أقل صدقا على الضمير الخلقى : فهناك فارق بين أن يعرف المرء الأوامر من الوجهة العملية وبين أن يعلمها علما نظريا » (١) .

وما لاشك فيه أن أخلاق مجتمع معين ، في عصر معين ، تخضع لمجموعة ظروف هذا المجتمع من ناحية « الاستقرار » ، ومن ناحية « التطور » . ومنى تصورنا أن الحقيقة الاجتماعية جزء من الطبيعة ، وجب علينا أن نتصور أنها

(١) المرجع السابق ص ٢٨٢ .

تخضع لقوانين العامة لهذه الطبيعة ، وأنها تخضع ، قبل كل شيء ، لبدا شروط الوجود . ويدل هذا المبدأ على أن جميع الكائنات التي تتطابق بمجموعة شروط وجودها الداخلية والخارجية تستمر في البقاء ما دُم هذا التطابق مستمرا . ولا تشذ المجتمعات الإنسانية عن هذه القاعدة ، كما لا تشذ عنها ، بصفة خاصة ، المعتقدات والعواطف والأوامر الأخلاقية التي تسيطر على كل مجتمع من هذه المجتمعات .

ويترتب على ذلك أنه يجب أن ننظر إلى جميع أنواع الأخلاق الموجودة في المجتمعات المختلفة على أنها « أخلاق طبيعية » ، وذلك مهما يكن من شأن الدرجة التي تحتلها كل منها في التصنيف الذي تقرره لها . فأخلاق المجتمعات الأسترالية طبيعية تماما كأخلاق أهل الصين . والأخلاق الصينية طبيعية مثل الأخلاق في كل من أوروبا وأمريكا . إذ أن كل نوع من هذه الأخلاق هي ، على وجه الدقة ، النوع الذي يمكن أن يوجد ، بناء على مجموعة الشروط الخاصة بوجوده . والإنسان أخلاقى بطبعه ، دون ريب ، إذا فهمنا من هذا التعبير أن الإنسان يعيش في مجتمع دائما ، وأنه توجد عادات خلقية وتقاليد تفرض نفسها ، وإلزامات وأمور محرمة Tabou في كل مجتمع :

وهذا المفهوم لمعني « الأخلاق الطبيعية » يختلف تماما عن المفهوم الذي كان شائعا عند الفلاسفة ، وخاصة في القرن الثامن عشر . إذ قالوا إن « الطبيعة » هي التي تنير أمام الإنسان طريق التفرقة بين الخـير والشر ، وهي تجعله كائنا خلقيا من بين جميع الكائنات الأخرى . وأساس هذه الفكرة هي تصور الإنسان كما لو كان مركز الكون : ولا ريب أن الثورة العقلية الكبرى ، التي يرجع تاريخها إلى ثلاثة قرون تقريبا ، وما حقته من تقدم

الميكانيكا الهوائية ، والعلوم الطبيعية ، وكذلك ظهور نظريات التطور - كل ذلك كان بمثابة ضربة في الصميم إلى المذهب القائل بأن الانسان مركز الكون . ومع هذا ، ظل هذا المذهب باقيا مع شيء من التحوير ، إذ جعل العقل الانساني مركزا للعالم بدلا من القول بأن الأرض هي هذا المركز . ومعنى ذلك أن هذا المذهب قد عدل على نحو أصبح معه مذهبا روحانيا . ولكن إذا كان هذا المذهب مازال محتفظا ببعض المواقع المنيعة . فقد بدأت تحاصره العلوم الاجتماعية التي شرعت تدرس الحقيقة الاجتماعية بنفس الطريقة التي تدرس بها الطبيعة المادية . فهذه العلوم تحلّل أنواع الأخلاق الموجودة بالفعل تحليل العلوم الطبيعية للأجسام ، بدلا من أن تجعل الضمير الخلقى ، الذى يشبه أن يكون نوعا من الوجدان الطبيعى ، نقطة لبء دراستها ... غير أن هذه المهمة تبدو أكثر تعقيدا ووعورة من مهمة « جاليليو » و « كوبرنيك » ، ويبدو أنها تلقى من الفلاسفة مقاومة أشد ما تكون لإصراراً على الدفاع .

ومهما يكن من أمر هذه المقاومة فقد بدأ الناس يعتسدهن النظر إلى مجموعة الظواهر الأخلاقية على اعتبار أنها ترتبط بالظواهر الأخرى من تشريعية وسياسية واقتصادية ودينية وعقلية وسيترتب على هذه النظرة تفسير كل ضمير خائى بمجموعة الحقيقة الاجتماعية ، التي يعد هذا الضمير جزءا منها ، كما يعد فى الوقت نفسه تعبيرا عنها ومرتبا عليها . وعلى هذا النحو يصبح الشيء الذى كان يستخدم مبدأ للتفسير ، ونعنى به الضمير الخلقى ، يصبح ، على عكس ذلك ، موضوعا للبحث العلمى . فبدلا من أن يتجه التفكير النظرى إلى الانسان باعتبار أنه كائن أخلاقى بطبيعته ، سيتجه إلى البحث عن : كيف نشأت مجموعة الأوامر والالزامات والنواهي التي تتكون منها أخلاق مجتمع معين ، وكيف تتوقف فى نشأتها وتطورها على مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى .

والدراسة المقارنة هي خير ما يفيين على تحقيق هذا المنهج . فثلاً عن طريق الدراسة المقارنة للديانات ، ولديانات الشعوب البدائية بصفة خاصة ، سرعان ما يقتنع العالم أنه لا يستطيع الاكتفاء بأية ملاحظة نفسية ، لكي يعيد تركيب الحالة العقلية التي تدل هذه الديانات دلالة قاطعة على وجودها . فلهذه الشعوب أساطيرها ، وطقوسها ، وأساطيرها الخاصة في تصور الأشياء ، وفي التأليف بين هذه التصورات ، وفي تخيل الكائنات وتصنيفها ، وفي استنباط النتائج : والبدائيون يشعرون بانفعالات اجتماعية تختلف عن انفعالاتنا ، فهذه الانفعالات تحتوي على نوع من المنطق والرموز ، وهي تعبر عن حياة عقلية بأسرها ، وهي تلك الحياة التي لا نستطيع الكشف عن أسرارها بمجرد قياسها بحياتنا . فيجب إذن أن نبذل مجهوداً شاقاً لحمل رموزها ، بأن نتحرر ما استطعنا من عاداتنا العقلية الخاصة .

ولا يختلف الأمر فيما يختص بدراسة الأخلاق: فيجب ألا نستخدم ضميرنا الحالي لفهم ، أو لتوضيح ما عسى أن يكون عليه الضمير في المجتمعات البدائية . بل لا نستطيع أن نفترض سلفاً أن هذه المجتمعات قد عرفت حالة تعادل ضميرنا الأخلاقي الفردي الذي يستطيع أن يؤكد استقلاله وحرية في التصرف : وجينئذ يتعين على العالم أن يتبع منهجاً علمياً مقارناً يمكنه من تحديد الأوامر والنواهي التي يأخذ بها أعضاء مجتمع من هذا القبيل ، وأن يعرف في أي مظهر تلبو ضروب الإلزام والحظر ، وما الجزاءات التي تترتب عليها ، سواء أكانت على هيئة تكفير أو عقاب أو ندم : ثم يحدد ، بصفة خاصة ، ما المعتقدات وما التصورات التي ترتبط بها هذه الإلزامات والنواهي . كما يمكن للعالم أن يجادل بقدر ما يستطيع أن يحدد المراحل التي تمر بها العادة و «التأبؤ» (الأمور المحرمة) لدى البدائي ، حتي تصبح شيئاً فشيئاً قانوناً في النصيوص الدينية والتشريعية معاً :

ويعترف ليني بزول بأتنا مازلنا بعيدين عن حل مثل هذه المسائل العويصة :
إذ أن حلها لا يتوقف على جهود فرد واحد ، بل يجب أن تنضاف من
أجل الوصول إليه الجهود المشتركة للمشتغلين بعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا
الذين ، يبدو في كثير من الحالات ، أنهم يفلحون في أرض عذراء .

الفن الأخلاقي العقل :

« تقدر الشجرة بثمارها ، والمبادئ طبقاً لنتائجها » فما هي النتيجة العملية
لهذه النظرة العلمية للأخلاق التي أطلق عليها ليني برول اسم « علم العادات
الحقيقية » ؟

يقول ليني برول إنه من الممكن أن يقوم على أساس هذا العلم النظرى ،
« فن أخلاقى عقلى Art moral rationnel » . هذا الفن سيمحل على الأخلاق
العملية التقليدية ، وهو في الحقيقة فن اجتماعى يقوم على أساس المعرفة العلمية
لظواهر الخلقية .

وهذا الفن الأخلاقى الاجتماعى يمهّد السبيل إلى التعديل فى مجرى الظواهر
الأخلاقية ، أو العمل على تقويم الآراء الخلقية ، أو التدخل فى سير الظواهر
الاجتماعية عموماً كما دعت الحاجة .

وهو ليس محاولة لوضع قواعد للسلوك ، وأحكام يسير بمقتضاها كل ضمير ؛
كما أنه ليس محاولة لترتيب ، الواجبات ، ترتيباً تصاعدياً لكل كائن عاقل
جر . بل هو عبارة عن تطبيق لمنهج يسمح لنا بأن نرشد الأفراد إلى العمل وفقاً
للمعايير القائمة ، وأن نوجه التطور الاجتماعى نحو المثل الأعلى المنشود . وهذا
يتمشى مع المبدأ الذى أعلنه دوركيم فى « قواعد المنهج » ، وهو أن علم الاجتماع
يجب له أن يتدخل لتحديد ما هو سوى وما هو شاذ ، وأن من واجبه أن يكشف
عن الظواهر السليمة والظواهر المعتلة .

ويرى لبني برول أن هنا الفن لن يتقدم إلا شيئاً فشيئاً ، تبعاً لتقدم العلوم التي يتوقف عليها ، وهو لن يستطيع تعديل الحقيقة الواقعة إلا في حدود خاصة .
ويكفى للوقوف على حدود قدرتنا أن نفكر في الحالة الراهية للطب والجراحة :
فكم من الزمن قد لزم حتى تقدمت هذه الفنون ؟

لقد كان المرض الجسمي يعالج بالسحر والشعوذة والتجارب الفجة على أيدي الأطباء : ولكن حينما تقدمت علوم التشريح ووظائف الأعضاء ، لم يلبث الطب والجراحة أن أفادا من كشف تلك العلوم ، وأصبح علاج الأمراض يتم عن طريق وسائل علمية دقيقة : وبالمثل نستطيع أن نقول إن علاج الأمراض الخلقية سيظل يعتمد على التخمين والآراء الذاتية طالما بقي « علم العادات » على حاله الراهية التي لا مفر منها في مسهل حياته العلمية . وقيام « فن أخلاقي عقلي » يسمح لنا بتغيير الأوضاع الشاذة عن ثقة و يقين ، رهو بتقدم علم « الطبيعة الاجتماعية » الذي يضع الأسس العلمية لدراسة أحوال المجتمعات ، ومعرفة الأسس التي تدبر عليها في تطورها . وحينما يتم تكوين هذا العلم نستطيع أن نلم بشتى الظروف أو الشروط التي تؤدي إلى ظهور بعض العادات في المجتمع أو اختفائها منه ، وذلك مثلاً نستطيع أن نحدد الظروف التي تؤدي إلى ظهور بعض الأمراض الجسمية أو اختفائها . بل أن لبني برول يأمل في أن « الفن الأخلاقي » الذي يقوم على أسس عقلية ، أى على نتائج البحث الاجتماعي ، سيكون في وضعه أن يصل إلى نتائج لا تقل دقة وصرامة عن نتائج الطب والجراحة (١) :

« إن العلم بالواقع هو الذي يسمح لنا بأن نغير الواقع ونوجهه ، والعلم بالرأى الأخلاقي هو الذي يمدنا بالوسائل اللازمة للحكم على هذا الرأى الأخلاقي

(١) الدكتور زكريا ابراهيم ، المرجع السابق ص ٩١ .

والعمل على تقويمه عند اللزوم (١) .

فإذا كنا نعلم مثلاً في أى اتجاه يتطور حق الملكية كلما زادت كثافة المجتمعات وكبر حجمها ، وإذا كنا نعرف أيضاً أن التزايد في الكثافة والحجم يؤدي بالضرورة إلى حدوث تغيرات ، فإننا نستطيع من ثم أن نتوقع حدوث مثل هذه التغيرات (٢) ، ونستطيع أيضاً بتوقعنا لهذا أن نريدها ونرغب فيها سلفاً . وكذلك الحال إذا ظهرت ، إلى جانب الأخلاق القائمة الموجودة ، بالفعل ، ميول ونزعات جديدة ، فإن عام الاجتماع الأخلاقي يستطيع عنده أن يمدنا بشيء من البصيرة وبعد النظر ، إذ يظهرنا على أن الأخلاق الأولى تمثل أوضاعاً اجتماعية قد انقرضت ، أو هي في طريقها إلى الانقراض ، بينما ترتبط الأفكار الجديدة التي تشق سبيلها إلينا ببعض ما استجد على المجتمع من تغيرات ، أو بعض ما طرأ عليه من ظروف اجتماعية مستحدثة .

وفي هذا أبلغ الرد على الذين يقولون بأن الاتجاه الاجتماعي في الأخلاق معناه أن نحني الرؤوس ، ونخضع خضوعاً تاماً للآراء الأخلاقية السائدة . إذ يبدو جلياً أن من حقنا ، في بعض الظروف ، أن نتمرد على تلك الآراء أو نجاهد في سبيل القضاء عليها ، وخاصة حينما نكون بصدد آراء عتيقة بالية أو أفكار متهاففة ، ونعني بها تلك الرواسب الاجتماعية التي مازالت باقية في حياة المجتمع بالرغم من زوال مقوماتها الحقيقية .

(١) Durkheim Sociologie et Philosophie.

(٢) هذا الرأي عن أن التغيرات المورفولوجية هي أساس التغيرات في النظم والأوضاع الاجتماعية ، قد وجد ما يؤيده فيما أخذ به مجتمعة من تحديد الملكية ، واتجاه نحو الاشتراكية نتيجة للضغط السكاني والاتجاه نحو التصنيع . وهذا معناه أن التطبيق الاشتراكي ضرورة حتمية للتغيرات المورفولوجية في المجتمع .

وقد يظن البعض أن مثل هذا انحراف على بعض الأوضاع الأخلاقية القديمة لا يمكن أن يجرى، إلا من جانب الفرد، باعتبار أن في وسعه أن يعارض الشاعر الجمعية بمشاعره الخاصة أو عواطفه الفردية. ولكن الواقع أن العقل، الذي يحكم في مثل هذه المسائل ليس هو «العقل الفردي» الذي نسيره بمجموعة من الدوافع الباطنة أو الأفكار الذاتية، وإنما هو العقل الموضوعي أو «العقل الجمعي» الذي يستند إلى معرفة منهجية صحيحة بالحقبة الأخلاقية أو الواقع الاجتماعي. فلا تتوقف الأخلاق على الفرد، بل هي تتوقف أولاً على الجماعة. وحينما تقوم ثورة أخلاقية ضد التقليد أو العرف، فإن هذه الثورة لا يمكن أن تكون ثورة للفرد ضد الجماعة، بل هي في صميمها ثورة للجماعة ضد الجماعة. ومعنى هذا أن القوة التي تعارض الجماعة إنما هي لجماعة نفسها، ولكنها الجماعة وقد انضج شعورها بذاتها، وأصبحت أقدر على التعبير عن نفسها. إما إذا زعم البعض أن نضج شعور الجماعة بذاتها إنما يتحقق من خلال العقل الفردي فإن علماء الاجتماع يردون على هذا الزعم بقوله أن النضج الحقيقي للوعي الجماعي إنما يتحقق عن طريق العلم، والعلم ليس صنعة الفرد أو ظاهرة شخصية بل هو ظاهرة جماعية إلى أقصى حد (١).

وعندما يبدأ الفن الأخلاقي العقلي في استنباط النتائج العلمية من العلوم الاجتماعية، فإن هذه التطبيقات تنصب أولاً على بعض المسائل الخاصة، وسيبدو هذا الفن ناقصاً بالضرورة في بداية الأمر. إذ أنه يقوم على أساس علم شديد التركيب، أو بعبارة أخرى، على أساس مجموعة من العلوم المتشابكة

التي تتخذ « الطبيعة الاجتماعية » موضوعا لها ، وهى الطبيعة التى لم يكذب
الباحثون بشرعون فى الكشف عنها باستخدام المنهج العلمى إلا منذ عهد
قريب . وستكون هذه العلوم ، كباقي العلوم الأخرى ، لإنتاجا جماعيا تقوم به
عدة أجيال متتابعة من العلماء ، وسيستأنف كل جيل منها النظر فى المشاكل حيث
تركها الأجيال السابقة ، فيصحح ملاحظاتها ، ويكمل فروضها ، أو يستبدل
بها غيرها . وهكذا حتى يعتاد التفكير الإنسانى أن يتصور أن جميع الظواهر
التي تقع تحت ملاحظته خاضعة لقوانين .

فقد ظل الناس مدة طويلة لا يؤمنون بفكرة القوانين ، وكانوا يعتقدون
فيما مضى أنهم يستطيعون التأثير فى الطبيعة ببعض الوسائل الخفية والسحرية .
وكان يبدو أن اليأس لا ينتظر إلى قلوبهم أبداً ، على الرغم من اخفاقهم ؛
لأن إيمانهم بهذه الوسائل ظل إيمانا قويا . وتلك هى الحال أيضا فيما يتعلق
بعلم الأخلاق العلمى الذى لا يعمل من توجيه الإنسان إلى الحياة السعيدة ،
والقداسة . والعدالة الاجتماعية التامة ، على الرغم من تكذيب الواقع له على
الدوام . وكما أن « صانع المطر » يستنتج ، إذا خلت السماء من السحب ، أن
إله المطر لا يرق أو لا ينخفض لتضرعاته وابتهاالاته ، كذلك شأن الأخلاق
(الفيلسوف) الذى إذا رأى أن الظلم وسوء الخلق والآلام لا تخف حثتها
في أحد المجتمعات الإنسانية ، لم يفعل سوى أن يستنبط من ذلك أن الإنسان
لم يرغب فى إصلاح نفسه ، أو أنه لم يدرك كيف يصلح نفسه .

وكانت الأعمال الفلسفية ، على اختلاف مذاهبها ، تهدف إلى حل
« المشكلة الأخلاقية » . لكن هذا التعبير غير معقول إلى حد كبير . فليست
هناك مشكلة أخلاقية ، كما أنه لا وجود لمشكلة طبيعية ، أو « لمشكلة
فسيولوجية » . ونحن لا نستطيع أن نزهو بتحقيق « السعادة العامة » ، وذلك مثلما

لا يستطيع الطب أن يدعى بتحقيق « الصحة العامة » . فالعلم ينتجه فقط إلى الكشف عن العلاقات الحقيقية بين الظواهر التي قد نصير معرفتها مسيلا إلى السيطرة على قوى الطبيعة يوما ما . وربما كانت طبيعة المجتمعات الإنسانية لا تسمح بتجاوز حد معلوم في إنقاص عدد الآلام ، وزيادة عدد المنافع بالنسبة إلى أكبر عدد من أعضائها . وربما لا يمكن تحقيق العدالة فيها إلا بدرجة معينة فقط ؛ هذا إلى أن فكرة العدالة نفسها تتطور مع تطور المجتمعات ولن نصل إلى معلومات محققة في هذه المسائل المختلفة إلا عن طريق تقدم العلم الاجتماعي .

وفي الجملة . إذا اعتبرنا أن مجموعة الإلزامات والواجبات التي تفرض على الضمائر في عصر معين ، تعد جزءا من الحقيقة الاجتماعية الواقعية ، لم نجد أن الجهود التي أنجزت حتى الآن ، إلى تعديل هذه الحقيقة كانت تقوم على أساس دراسة علمية وضعية . بل نجد أن المصلحين ، ومبتكري النظم الخيالية قد نصبروا ، أو على الأقل تخيلوا حالة اجتماعية أكثر رقيا ، في نظرهم ، من الحالة التي كانت التجارب تضعها تحت أعينهم . وكانوا يقدمون ، على أساس هذا التصور ، اقتراحات تؤدي من الوجهة العملية ، حسب اعتقادهم ، إلى تحسين الحقيقة الاجتماعية . ومع ذلك فإن الفكرة العلمية قد تحققت شيئا فشيئا لأنه لم يكن هناك مفر من الاهتمام بهذه الناحية كلما تقدمت العلوم الاجتماعية .

ورب معترض يقول إننا لا نستطيع أن نتنظر حتى يتحقق وجود الفن الأخلاقي العقلي عندما تبلغ العلوم الاجتماعية مرحلة كافية من التقدم . ولاندرى متى تبلغ هذه المرحلة ؛ وهناك مسائل ماحية ، فردية واجتماعية ، يتعين أن يحدد موقفنا منها ، فكيف نصنع ؟ ومعنى هذا الاعتراض أن المجهود العلمي الكبير يفضي في نهاية الأمر إلى الاضطراب الشديد ويجردنا من قوانا ، وبشل أرادتنا أمام ضرورات الحياة .

ويرد لبني برول على هذا الاعتراض بقوله إنه حتى على فرض أن هذا الفن قد أحرز نصيباً كافياً من التقدم : فإنه لن يمد الإنسان بما يبدو أنه ينتظره منه. فإن وظيفة هذا الفن ستحصر في استخدام بعض الأساليب العقلية لتعديل الحقيقة الأخلاقية الواقعية حتى تتفق على نحو أفضل مع المصالح الإنسانية : وهذه الوظيفة نفسها تفترض أن تلك الحقيقة الأخلاقية توجد وجوداً موضوعياً باعتبار أنها « طبيعة » ، وأنه يجب علينا ، في هذه الحال ، أن نبدأ بتكوين فكرة إجمالية عن هذه الطبيعة وحل رموزها .

والخلاصة ، أن الفن الأخلاقي العقلي لا يحمل إلينا « أخلاقاً » ، ولا يرشدنا إلى مكان « الخير الأسمى » ولا يحمل ما يسمى « بالمشكلة الخلقية » . ولكنه يعدنا ، على الرغم من ذلك بنتائج هامة ، وهي أننا نستطيع أن نحسن الحقيقة الحقيقية الأخلاقية ، بفضله ، داخل الحدود التي تفرضها ظروف الحياة الاجتماعية . ومن الممكن تحسين الحقيقة الواقعية ، دون أن نكون هناك ضرورة إلى وضع مثال أعلى مطلق . إذ يستطيع عالم الاجتماع أن يلاحظ « نقصاً » معيناً في الحقيقة الاجتماعية الحالية دون أن يلجأ . من أجل ذلك ، إلى مبدأ مستقل عن عالم التجربة . فيكفيه أن يبين مثلاً أن عقيدة ما أو نظاماً ما قد عفى عاينها الزمن ، فأصبحت عقبة كأداء في سبيل الحياة الاجتماعية السليمة :

الفصل الثالث عشر

الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية

يريد علم الظواهر الأخلاقية أن يكون « علماً » بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، وأن يقطع كل صلة بين « علم الأخلاق » بمفهومه القديم، حيث كان الفلاسفة يعتقدون أن الأخلاق معروفة لدينا في مجموعها، تظهر لنا إذا ألقينا نظرة على العالم، كما نجد إذا تأملنا في أنفسنا : فنمنا لا يعرف أن الأخلاق تحض على العدالة والاخلاص والخير؟ وتحرم القتل والسطو على أموال الغير والكذب وشهادة الزور : ومن ثم يكفي أن نعد قائمة لهذه الواجبات والمحظورات، ونقوم بتصنيفها وترتيبها حسب أهميتها. ثم يحاول فيلسوف الأخلاق، بعد ذلك، « تبرير » هذه القواعد وارسائها على أساس « مبدأ » واحد : فيرى أحد الفلاسفة أن هذا المبدأ هو « الإرادة الإلهية »، ويرى الثاني أنه « الضمير »، والثالث أنه « العقل »، والرابع أنه « العاطفة »، أو « الطبيعة ». أو « اللذة » أو « المنفعة » الخاصة أو العامة.

وقد نتج عن هذه المحاولات مذاهب تأملية تتطوى على كثير من عمق التفكير، والخبرة بأغوار النفس الإنسانية : ولكن هذه المذاهب لا تنطبق عليها صفة « العلم ». فالعلم الوضعي لا يأخذ على عاتقه فرض قواعد عملية أو تبريرها. ودوره الاساسي ينحصر في الكشف عن الظواهر، التي يكفي

في تبريرها أنها موجودة بالفعل ، وفي محاولة صياغة القوانين التي تخضع لها ،
أي معرفة العلاقات التي تربطها بالظواهر الأخرى .

ومنذ عهد أرسطو حتى أوجست كونت ظل الفلاسفة يرددون أن السرقة
خطأ . ولكنهم لم يغنوا بالبحث عن نوع الاستهجان الذي يلحق بالسرقة ،
وما هي القوانين المتصلة بتحريرها في المجتمعات المختلفة ، ومكانتها بين أنواع
الجرائم الأخرى كالقتل أو انتهاك حرمة الكائنات المقدسة ، أو الاعتداء على
الحريات الشخصية . ومتى بدأنا نأل مثل هذه الأسئلة ، فإننا ندخل إلى مجال
علم الظواهر الأخلاقية .

وقد لاحظ ليفي برول بحق أن الظاهرة قد تكون ألفة لدينا ، ومع ذلك
تظل مجهولة من الناحية العلمية . فكل الناس يأكلون ويمشون ويتكلمون ،
ولكن كم منهم يعرفون التفاصيل العلمية التي تتضمنها عملية الهضم أو المشي
أو التكلم ؟ وبالمثل فنحن نعيش في الحقيقة الاجتماعية ، وهي تغمرنا من كل
جانب ، بل نسهم أحيانا في إحداثها . ولكننا ، مع ذلك ، لانعرفها معرفة عملية ،
بل قد نجعلها كما يجهل رجل الشارع علم الاساطير أو نظرية الروافع .

ومع وضوح هذه الفكرة ، فقد ظل كثير من الباحثين لا يعترفون بها
ولا يطبقونها بالرغم من أن تطبيقها هو وحده الكفيل بإضفاء الصيغة العلمية على
بحوثهم ، وخاصة في مجال الدراسة الأخلاقية . ولا يرى هؤلاء الباحثون بأساً
من الاعتراف بأن الظواهر الخلقية متنوعة ، ومتأرجحة ، وتختلف من حيث
البساطة أو التركيب . ولكنهم في معالجتهم لها يتصرفون كما لو كانوا يعرفون
عنها كل شيء ، وذلك بسبب ما استقر في أذهانهم من أن هذه الظواهر
مألوفة لديهم .

فها هو دور كيم نفسه ، في دراسته للانتحار : كظاهرة اجتماعية ، يكرس لهذه الدراسة مؤلفاً ضخماً ، ويعنى بجمع المعطيات ، ومقارنة الإحصاءات ، وتفسيرها . ولكنه حين ينتقل إلى دراسة الانتحار كظاهرة أخلاقية ، لا تحظى منه هذه الدراسة إلا بوضع صفحات يستعرض فيها تطور الفكر الأخلاقي عن الانتحار منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحديث . ولم يفعل ذلك ، بطبيعة الحال ، إلا لأنه اعتبر الظواهر الأساسية في هذا المجال ، حقائق مقررّة غير جديرة بإعادة النظر فيها :

وكذلك فإن « بوجليه » في دراسته لأصول فكرة المساواة (١) ، يرجع إلى عصور الامبراطورية الرومانية ليبين كيف كان القانون في ذلك العصر مصدراً لفكرة المساواة الحديثة . ويفسر ذلك بأن عدداً من مفكرى الرومان كانوا يتفلسفون ، وكانوا ينشدون من الفلسفة مقومات وتوجيهات عملية لسلوكهم . ولكنه لم يحدد في أى عصر من عصور الإمبراطورية الرومانية ساد هذا الاتجاه ، بل يكتفى بالقول بأن سلطان الرواقين عاصر سلطان الأباطرة ، مع أن تاريخ الفلسفة يقول بأن المذهب الذى ساد أكثر من غيره إبان حكم الأباطرة هو « الأفلاطونية الحديثة » : وسواء أساد هذا المذهب أو ذاك ، فإن ذلك لا يعفى من البحث عن الوقائع التي تثبت وتؤكد تأثيره في اتجاهات الرأى العام :

ونرى أيضاً أن « دافى » يؤكد أننا نلتزم اليوم باحترام العهود التي قطعناها على أنفسنا . (٢) وهذا التأكيد يستند إلى ما نقرأه في

Bouglé, Les Idée Egalitaires, Paris 1925.

(١)

Davy, La Foi Jurée, Paris 1922.

(٢)

كتب الأخلاق التي تحض على الإخلاص في تنفيذ ما نعد به ، والاستمسك بالكلمة المعطاة . ولكن ما نقرأه في كتب الأخلاق شيء ، وما يحدث في الواقع شيء آخر : بل إن بعض رجال الكنيسة قد خصصوا في كتاباتهم عن اللاهوت بابا للمعاذير « Casuistique » التي ترفع عن الضمير ما يكبله من قيود في المواقف الصعبة . فذكروا أن الإنسان يستطيع أن يتحلل مما ارتبط به إذا نشأت صعوبة غير متوقعة ، أو تغيرت الظروف بصورة واضحة ، أو إذا تدخل الرؤساء للحيلولة دون تنفيذ الوعد ، أو إذا ظهر أن ما وعد به ضارا أو سيئا أو لا فائدة فيه الخ ... ويحددون مواقف خاصة يباح فيها التحلل من الوعد . كأن يعد المرء بشيء أكثر من طاقته ، أو يبذل وعدا معسولة لامرأة بقصد استئثارها ، أو يعد بالزواج من فتاة غير كفء له . وقد يكون هذا التحايل مما لا يتفق مع آراء بعض المخلصين ، ولكن علم الظواهر الأخلاقية لا يبحث عن رأي أو رأيك ، بل يهتم بمعرفة التيارات الخلقية السائدة في المجتمع . وفي هذا المجال بالذات يهتم أن يعرف إذا كان ذلك الاتجاه نحو التحلل من الوعد يعبر عن شعور الجماعة بأكملها أو يقتصر على قطاعات معينة منها .

وقد ظل علماء الاجتماع إلى وقت قريب لا يسألون أنفسهم مثل هذا السؤال ، وذلك لما خيل إليهم من أن أخلاق عصرهم لا يمكن أن تكون مجهولة بالنسبة إليهم . وكانوا يقومون أحيانا ببعض الاستخبارات ثم يسارعون إلى تعميم نتائجها ، كما كانوا يستندون إلى آراء الجماهير في تقرير حقيقة بعينها . ولم يفتنوا إلى أن من المسائل ما لا يجدي في تقريرها رأي الجماهير . فما أبعد الشقة مثلا بين رأي الجماهير في اللغة التي يتكلمونها ، وبين رأي علماء فقه اللغة الذين يدرسونها دراسة علمية تحتاج إلى جهد وعمق كبيرين : فلماذا يختلف مجال الأخلاق عن مجال اللغة ، وكلاهما من انظواهر الاجتماعية ؟ وما هو وجه

الغربة في أن تكون الظواهر الأخلاقية موضوع دراسة علمية دقيقة مثل الظواهر اللغوية ؟

وبرى « ألبير بايه » الذى كرس جهوده لبلوغ هذا الهدف ، (١) أن لعلماء الاجتماع عذرهم في التردد أمام هذه المهمة الشاقة ، وهذا المنهج الجديد ، وخاصة بعد أن كان من سببهم من الفلاسفة يدعون معرفة كل شيء عن الأخلاق . فلم يكن أمامهم ، إذا ارتضوا انتهاج هذا المنهج الجديد ، واتباع الطريقة العلمية ، إلا الاعتراف بأنهم يجهلون كل شيء عن الحقيقة الأخلاقية . ولذا فقد فضل الكثيرون منهم - على نحو ما قدمنا - أن يظلوا في منتصف الطريق بين الفلسفة والعلم حتى يمكنهم ادعاء بعض المعرفة :

غير أن هذا الادعاء ، مهما كان طبيعيا ومشروعا ، هو ما يجب الإقلاع عنه لتحقيق علم الظواهر الأخلاقية . والشك المنهجي ، في هذا المجال أو في غيره ، لا يكون مشمرا إلا إذا اتسم بالصراحة : ومنذ اللحظة التي نرغب فيها أن تكون الحقيقة الخلقية موضوعا للبحث العلمى ، يجب أن تخضع هذه الحقيقة برمتها ، في الماضى والحاضر ، للمناهج التي يقتضيها ذلك البحث . ولا يكفى أن نقول إن هناك وقائع خافية علينا في هذا المجال ، بل يجب أن نعترف في شجاعة بأن جميع الوقائع مجهولة لدينا . وباختصار يجب أن نجعل من عقلنا « صفحة بيضاء » ، وتبدأ العمل من جديد .

(١) شرح « ألبير بايه » العناصر الرئيسية لدراسة الظواهر الأخلاقية في

كتيبه التميم « علم الظواهر الأخلاقية »

Albert Bayet, La Science des Faits Moraux, Paris, Alcan 1925.

وقد كان أحد مراجعنا الأساسية في كتابة هذا الفصل .

هناك إذن عالم جديد في مجال الدراسة الأخلاقية يجب الكشف عنه ، ويجب قبل ذلك أن نعرف الطريق إليه : يجب أن نعرف كيف نعتبر على الظاهرة الأخلاقية وسط هذا الخلط الشامل من الظواهر الاجتماعية المركبة ، ويجب أن نعرف مصادر البحث عنها ، ووسائل استخدام هذه المصادر ، وهو ما سنعالجه في الفقرات التالية :

تكوين الظاهرة الأخلاقية :

يمكن القول بوجود الأخلاق حيث يكون هناك تمييز ، في أى شكل من الأشكال ، بين « الخير » و « الشر » . وهذا التمييز ، سواء ألمعنا إليه ، أو أكدناه في صيغ مختلفة ، هو الظاهرة الأخلاقية بعينها .

غير أن الاختصار على تعريف كهذا لا تكون له قيمة علمية ، إذ أنه يترك المادة الخام حبيسة صيغة عامة ، كما كان يفعل الفلاسفة وواجب العالم أن يقطع هذه المادة الخام إلى أجزاء يستطيع إن يطبق عليها وسائل البحث العلمى ، وينقيها من الشوائب التى تعلق بها ، أى أنه يجب أن يكون بنفسه الظاهرة التى ستكون موضوعا لبحثه ودراسته .

فالظاهرة الأخلاقية ، حسب التعريف العام الذى ذكرناه ، يمكن أن تكون مادة لعالم النفس إذا اهتم بملاحظة الأفراد في تصرفاتهم ، كما يمكن أن تكون مادة لعالم الاجتماع إذا اهتم بملاحظة سلوك الجماعات . وكلنا نعرف ما عاناه علم الاجتماع من تدخل علم النفس ، وما بذله من جهود لتحديد مجال بحثه . (١) فإذا أردنا إذن أن نحدد بوضوح موضوع علم الظواهر الأخلاقية ، يجب أن نعتي أولا بتحديد العنصر الاجتماعى فى كل فعل خلقى .

(١) من البحوث الهامة فى هذا الموضوع البحث الذى كتبه دور كيم بعنوان « التصورات الفردية والتصورات الجماعية » :

Durkheim, Représent. Individ. et Représent. Collectives, in Sociologie et Philosophie, P. U. F.

وهذا هو ما نعبر عنه عادة بقولنا إن عالم الأخلاق يدرس ، في الجماعات الإنسانية المختلفة ، مكونات الضمير الجمعي . غير أنه قد يشيع في هذه الدراسة الخلط بين ملاحظة الوقائع الخارجية والآراء الذاتية ، مثلما شاهدناه عند بعض من أشرنا إليهم من علماء الاجتماع :

ولذا فإننا نؤثر ، توخيا للحيلة والدقة ، أن نقول إن الظاهرة الأخلاقية ، كما يدرسها عالم الأخلاق L' Ethologue ، هي التمييز بين الخير والشر وفقا لما يتضح من تحليل الظواهر الاجتماعية .^(١)

ولا يختلف أحد اليوم على تعريف الظاهرة الاجتماعية بعد الجهود التي بذلها دوركيم في هذا المجال (٢) ونحن نستطيع أن نحدد عدداً من الظواهر الاجتماعية الغنية بالعناصر الأخلاقية وهي : الصبغ والحكم والأمثال ، ثم اللغة ، ونصوص القانون ، والعادات ، والأعمال والمؤلفات الأدبية .

وتعدد هذه المصادر يؤكد ما سبق أن قلناه من أن الظاهرة الأخلاقية ، لكي تكون موضوعاً للبحث العلمي ، يجب أن تستخلص ويعاد تكوينها . إذ لا نجد أينما بحثنا ، سواء في الحاضر أو في الماضي ، ظاهرة أخلاقية في صورة خالصة ، فقد تكون مختلطة بظواهر دينية ، أو تشريعية . وبطبيعة الحال يكون تكوين الظاهرة الأخلاقية أكمل وأدق كلما استجمعناها من عدد أكبر من المصادر التي أشرنا إليها .

La Science des Faits Moraux , P. 16.

(١)

(٢) أنظر كتابه : قواعد المنهج في علم الاجتماع ترجمة الدكتور محمود قاسم

(الفصل الأول والثاني) :

فلتغرض أننا نريد أن نبحث لنعرف الوضع الأخلاقي في مجتمعنا فيما يتعلق بالسرقة . لقد كنا في الماضي نتوهم أن هذه المعرفة تكمن في « الصيغ » التي تدين السارق . ولكننا الآن أصبحنا ندرك أن هذه الصيغ قد تكون مضللة ، ومع ذلك فنحن لا نهمّلها تماما بل نضيف إليها دراسة نصوص القانون الجنائي . ولا شك أن دراستنا تكون أكثر دقة إذا وسعنا دائرة البحث وقارنا النتائج التي حصلنا عليها من المصدين السابقين بتتبع دراستنا لفردات اللغة الخاصة بالسرقة ، والعادات ، والنصوص الأدبية كالمسرحيات والقصص وبتجميع البيانات الواردة من هذه المصادر جميعا تتكون لدينا الظاهرة الاخلاقية التي نريد معرفتها وعرضها عرضا علميا لا أثر للعاطفة ولا للآراء الذاتية فيه :

وقد ظهر من تحليل دوركيم أن صفة « الإلزام » صفة مميزة للظاهرة الأخلاقية ، وهذا الإلزام مصدره القواعد التي يقررها المجتمع أو يحرمها ، ونستطيع الآن أن نضيف إلى ذلك أن صفة الإلزام هذه ليست قاصرة على الظواهر الأخلاقية : فالأوامر والنواهي ذات الطابع الطوطمي أو الديني هي أيضا ملزمة ، وقد تكون أكثر إلزاما ، نظر البدائي ، من القواعد الأخلاقية الصرفة . بل إن هناك من الفلاسفة من لا يرون رأى دوركيم في ضرورة الإلزام الخلقى ، ومنهم من أسس مذهباً أخلاقياً بدون إلزام ولاجزاء^(١) .

والحقيقة أن فكرة الإلزام مصدرها أننا نتنظر إلى « الخير » و « الشر »

(١) نشير هنا إلى جويو الفيلسوف الفرنسي الذي ألف كتابا بعنوان « مخطط الأخلاق بدون إلزام ولاجزاء : Guyau, Esquisse d'une morale sans obligationni sanction.

كحدين مجردين أجدهما « واجب » والآخر « محرم » ، ولكن الحياة الواقعية تنطوي على درجات من السلوك بين الوجوب والتحرير : فجانبا ما تأمر به الاخلاق هناك ما تقبله ، وما تتسامح فيه ، وما تنصح به ، وما تقترحه . وهذه الدرجات المتفاوتة تسجلها مفردات اللغة ، ونصوص الأحكام التشريعية ، والأعمال الأدبية : فإلى جانب الحكيم أو القديس هناك الأمين والمهذب والمواطن العادي . ولا يمكن أن نتصور أن تتحقق الفضائل كلها في أسمى صورها ، ولا أن يلتزم الناس بممارستها في صورتها المثالية . إذ أن المجتمع يضعها أمام أعضائه كهدف بعيد أو قبة يحاولون جهدهم الاقتراب منها ، ولكنهم لا يصلون إليها أبداً .

وإذا استطعنا أن نكون الظاهرة الأخلاقية بالطريقة التي ذكرناها أي باستخلاصها من الظواهر الاجتماعية التي تختلط بها ، فإننا نعكف بعد ذلك على دراستها في صورتها الخالصة . وقد نجد في بعض الأحيان تداخلا تاما بين الظاهرة الأخلاقية وبعض الظواهر الأخرى ، وخاصة الظواهر الدينية بحيث يصعب علينا تحديد الخط الفاصل أو النقطة الحاسمة التي تنقل عندها من التحريم الديني إلى التحريم الأخلاقي . وفي مثل هذه الحالة يجب أن نعالج الأمور بحذر شديد :

وكذلك يجب أن نعني بالفرقة بين « الحاسة الخلقية » ، وبين « الحالة الأخلاقية » ، في مجتمع معين : فالحاسة الخلقية هي تقدير الناس لأنواع السلوك واعتبار بعضها جريما أو خطأ . أما الحالة الأخلاقية فإنها تتصل بإحصاء حالات الخروج على قواعد الأخلاق أو العرف أو القواعد المقررة . ولا زال موضوع العلاقة بين الحاسة الخلقية « والحالة الأخلاقية » يحيط به الغموض ، ويحتاج لكثير من الدراسة لتقرير ما إذا كانت الحاسة الخلقية تمدنا ببيانات مؤكدة عن الحالة الأخلاقية . إذ قد يحدث أن تكون الحاسة الخلقية عند

بعض الأفراد أو بعض الجماعات مرهقة ، ومع ذلك يزداد عدد الجرائم أو الأخطاء الخلقية بينهم .

والآن بعد أن عرفنا كيف نستجمع عناصر الظاهرة الأخلاقية من مصادرها المختلفة ، وبعد الملاحظات المنهجية التي تضمن دقة البحث العلمي ، تنصرف إلى تحليل كل من الظواهر الاجتماعية التي ذكرناها على حدة لنبين كيف نستخلص منها المحتوى الأخلاقي .

١ - الصيغ

إذا أعلن المتصوف أن « الخير الأسمى هو الفناء في الله » ، وإذا كتب المؤرخ أن « حرق نيرون لمدينة روما كان عملاً شائناً » ، وإذا قالت الام لطفها « يجب ألا تكذب بناتاً » ، فكل هذه « صيغ » تدل على اتجاهات أخلاقية .

ومجموعة هذه الصيغ في عصر معين ، وفي مجتمع معين ، تعتبر من الظواهر الاجتماعية التي يتعين على عالم الأخلاق أن يدرسها . وإذا نظرنا إلى ماتم حتى الآن بشأنها وجدنا أن خطراً مزدوجاً يهدد الباحث فيهما ، فهو غالباً ما يعطيها من الأهمية أكثر مما تستحق ، ثم يحصرها بعد ذلك في أضيق الحدود . والمغالاة في قيمتها تنحصر في الاعتماد أن هذه الصيغ وحدها كافية لاطلاعنا ولي بصورة عامة على أخلاق عصر بعينه ، أما تضيق مجالها فعنناه الاقتصار ، في غالب الأحيان ، على دراسة أقوال الفلاسفة الكبار . فإذا شرع الباحث مثلاً ، في دراسة الاتجاهات الأخلاقية ، في المجتمع اليوناني القديم ، اقتصر على أقوال سقراط وأفلاطون وأرسطو ومن جاء بعدهم من أصحاب المذاهب

المذاهب الكبرى كالأبيقوريين والرواقين . ثم يقارن بين هذه المذاهب معتقداً بذلك أنه انتهى إلى رسم صورة واضحة لتاريخ الأخلاق في العصر اليوناني ، ولا شك أن هذا الاعتقاد باطل من أساسه : إذ أن استعراض الأفكار والتأملات التي أثرت حول ظاهرة من الظواهر أمر مختلف تمام الاختلاف عن هذه الظاهرة في وجودها الفعلي ، وفي حالتها الواقعية التي تمارس بها بين الناس . وقد تكون الصيغ التي يبلورها كبار الفلاسفة من الحقائق الاجتماعية التي تنعكس فيها الاتجاهات الخلقية ، ولكنها ليست هذه الاتجاهات ذاتها : ولا شيء يثبت لنا أن مذهب هذا الفيلسوف أو ذاك قد أثر في سلوك أبناء عصره ، إلا إذا قارنا بين اتجاهات هذا السلوك قبل ظهور ذلك المذهب وبعده : ومن الواضح أن هذه المقارنة يجب أن تتعدى فكرة الاعتماد على دراسة المذاهب الأخلاقية الكبرى .

فإذا كتب أوجست كونت ، إرضاء لنزعته الإنسانية أن « العيش من أجل الآخرين هو الواجب الأسمى » ، فإن هذه العبارة يجب ألا تصرفنا عن الاهتمام بتحليل الواقع الأخلاقي الذي ساد في عصره . يجب أن نسأل أنفسنا : « ماذا كان يقصد بهذه الصيغة » ؟ هل معناها أن هذه القاعدة الأخلاقية موجودة بالفعل ؟ وهل كانت قاعدة معترف بها ، أم كانت مجرد مثال أعلى يلداع به خيال الفيلسوف ؟

وهكذا نجد أن كبار الفلاسفة ، لسبب عدم اهتمامهم بتحديد الظواهر الأخلاقية السائدة في عصرهم ، لا يمكن اتخاذهم قادة أو رواداً على

معالم طريق علم الظواهر الأخلاقية . وقد يكون من بينهم من يورد شواهد يدعم بها نظريته ، ولكن هذه الشواهد لا تختلف عن نظائرها عند المؤرخ أو الروائي ، ولا توحى بأنها اختيرت على أساس البحث والتحصيل : فما الذى يضمن لنا دقتها ؟

ونحن لا نكرر أن كبار الفلاسفة قد يعكسون ، كغيرهم من الناس ، بطريقة لا شعورية ، الأخلاق المحيطة بهم والتي تفرض نفسها عليهم بوصفهم أعضاء في المجتمع : غير أنهم غالباً ما يعكسونها بطريقة الخاصة التي قد يكون فيها تزييف أو تجوير للواقع : والفيلسوف بطبيعته نظري يميل إلى التجريد ، وهو لذلك ، حتى حين يصور أخلاق عصره ، يصورها بطريقة عقلية تقوم على التعميم والتقنين وحذف التفاصيل . فتصهر الأخلاق في بوتقة عقله إلى فكرة ، وهذه الفكرة في عموميتها لا تهتم بتوضيح الظلال الخفيفة التي تبرز الحقائق في صورتها الواقعية.

كما أن من الفلاسفة من يعبرون عن روح عصرهم ، ومنهم من يثورون عليها ، فكيف نميز بين الفريقين إذا لم نرجع إلى دراسة العصر نفسه بالاستناد إلى مصادر أخرى غير كبار الفلاسفة ؟

على أن هذه الملاحظات التي أثرناها لا تعني بتاتا أننا في حل من النظر إلى أعمال الفلاسفة الكبار كمصدر لدراسة الظاهرة الأخلاقية ، بل تعني فقط أننا يجب أن نتوخى في دراستها الحذر الشديد ، وأن نقارنها بغيرها من آراء المعاصرين ، وأن نعني إلى جانب ذلك بدراسة الفلاسفة المغمورين الذين لم تشتهر نظرياتهم في أوساط الجماهير الكبيرة ، وكذلك بدراسة أقوال المؤرخين والشعراء وناقلي الأخبار والقصاصين .

ولكن هل يعني ذلك أن يكون العمل الذى يقوم به عالم الأخلاق ، فى هذا المجال ، هو جمع البيانات وتكديسها وعمل جداول إحصائية لها ؟ إن مثل هذا العمل لا شك منفرّج ، كما أنه من التناهة بحيث يمكن أن يقوم به أى إنسان : ولا يجادل أحد فى أنه ليس هناك ما هو أسهل من جمع الظواهر وعدّها ، بشرط أن تكون أماننا واضحة مميزة ، غير أن الأسر يحتاج ، فى كثير الأحيان ، كما أشرنا إلى ذلك فى حينه ، إلى البحث عنها واقتناصها ، وهذا عمل من نوع آخر فيه شيء من الصعوبة ، ولعلّك لا يخالو من الطرافة والتشويق :

والبحث عن الوثائق قد يقود إلى مناهات كثيرة ، وقد يجرى وراءها طويلاً أكثر الباحثين مثابرة دون أن يعثر على شيء ذو قيمة : وأكبر الخطأ هو أن يتصور الإنسان أنه يكفى فى ذلك أن يسير فى بحسته وراء الصدفة ، وأن يتصفح كتاباً وراء كتاب حتى يعثر على ضالته المنشودة . فعالجة الوثائق لا بد أن تسير حسب خطة ومنهج ، ولا بد للباحث أن يضع بعض القروض عن موضوع بحثه ، وأن يكون على استعداد لتعديلها أو تصحيحها إذا أظهرت الحقائق التى يصل إليها ضرورة ذلك : وبالخبرة والممارسة تقوى عند الباحث ملكة الاختيار بحيث يستطيع أن يصل إلى غرضه من أقصر طريق :

ويجب ألا ننسى أننا فى دراستنا للأخلاق دراسة علمية فعالم الج موضوعاً جديداً قد تصادفه صعوبات كثيرة ، وأن هذا النوع من الدراسة يحتاج لكثير من الأناة والصبر لانزاعه من جذوره الفلسفية :

ولنفترض الآن أن هذا العمل العلمى قد تم على خير وجه ممكن ، وأن
عالم الظواهر الأخلاقية قد رجع إلى أقوال الفلاسفة الكبار وغيرهم من
المفكرين والمؤرخين ورجال التربية ، وجمع كل ما يستطيع جمعه من النصوص
فما الذى يستطيع أن يستخرجه منها ؟

فى الحقيقة إنه لا يستطيع أن يستخرج منها شيئا مؤكدا فيما يتصل بأخلاق
العصر الذى يريد أن يدرسه : فنحن نعرف بالتجربة المباشرة أن « الصيغ »
غالباً ما تكون محفوظة ، وغالباً ما تتطوى على كثير من التناقضات : وما علينا إلا
أن ننظر إلى الصيغ التي يرددها الناس فى مجتمعنا مثل : « العاقل من اعطى بغيره
— خير الكلام ما قل ودل — القناعة كثر لا يفي — عامل الناس بماتحب
أن يعاملوك به » . هل تعنى هذه الصيغ وغيرها أن الناس يتصرفون فعلاً بمقتضاها ؟
إنها لا تعنى ذلك بتاتا . ولا شك أن الباحثين فى أخلاقنا ، فى المستقبل ،
سوف تخلدهم هذه الصيغ ولا تعطىهم فكرة حقيقية عن الأخلاق السائدة
فى عصرنا .

وبالمثل لا شيء يؤكد لنا أن الصيغ المستمدة من العصور السابقة أكثر
صدقا فى دلالتها على الاتجاهات الخلقية فى تلك العصور . ومن العصر اليونانى
حتى العصر الحاضر هناك عبارات وحكم ظلت تتناقضها الألسن بالرغم من
التغيرات العميقة التى طرأت على أخلاق الناس وأنواع سلوكهم : فقد استعمرنا
العبارات المتصلة بالكرامة الإنسانية من شعوب كانت تمارس الرق
وتدافع عنه ، وظلت المواظبة المسيحية عن التسامح ، والمساواة ، ونبذ المادة
تلوكها أكثر الجماعات ميلا إلى الحرب ، وأشدّها ممارسة للطبقية المزمّنة .

وعلى ذلك يتعين علينا أن نسير في البحث قدما ، وأن يلي هذه الخطوة الأولى خطوات تكون غايتها دراسة حقائق اجتماعية أخرى كاللغة ، والقانون ، والعادات .

٢ - اللغة :

قد تكون اللغة مادة لدراسة عالم الطبيعة ، أو عالم الفسيولوجيا ، أو عالم النفس ، أو عالم الاجتماع : فكل واحد من هؤلاء العلماء يدرسها من جانب معين . وحين توصل علم الاجتماع من بحثه في اللغة إلى حقائق تصيف جديدا إلى مجال الدراسة الاجتماعية ، أمكن اعتبار اللغة « ظاهرة اجتماعية » (١) وتستمد اللغة حقيقتها الاجتماعية من كونها أداة الاتصال بين أفراد جماعة معينة ، كما أن تعديلها لا يتوقف على جهود فرد بعينه بل ينبع من اتجاهات الجماعة والمؤثرات المختلفة التي تؤثر فيها . وضرورة التفاهم بين الناس ، داخل نطاق مجتمع واحد ، تقتضى احتفاظهم بقدر معين من التشابه في استخدامهم لوسيلة التخاطب وهي اللغة . وكل من تحدّث نفسه بالانحراف عن المؤلف من المصطلحات يعرض نفسه لسخرية الناس منه :

ويمكن القول إن ما يهم عالم الأخلاق من دراسة اللغة هو « معاني الكلمات ، ودلالاتها . غير أنه قد يبدو للبعض أن الباحث في هذا المجال يلور في خلقة مفرغة : فهو يريد أن يستدل من معاني هذه الكلمة أو تلك عنى شعور الجماعات ، وعلى الأفكار الخلقية لهذا الشعب أو ذاك : فيعترض عليه

(١) من البحوث الهامة في علم الاجتماع اللغوي بحوث « ميه » (وفندريس)

Meillet, Linguistique historique et Linguistique générale, Paris 1951

Vendryes, Le Langage, Paris 1951 .

وقد عرض الدكتور على عبد الواحد وافي لهذه البحوث في كتابه « اللغة والمجتمع » :

بأن العكس هو ما يجب أن يحدث ، أى أنه يجب أولا معرفة أفكار الناس الناس وشعورهم حتي تتمكن بعد ذلك من تحديد معاني الكلمات . وهذا الاعتراض ، إذا أخذ بحرفيته ، فقد يقضى بضربة واحدة على البحث في كلا العلمين ، علم معاني اللغة وعلم الظواهر الأخلاقية : ولكن كم من عقبات مماثلة اعترضت سبيل العلم واستطاع أن يشق طريقه دون أن يلتفت إليها .

وبالرغم من أن دراسة معاني المفردات اللغوية لم تحرز تقدما كبيرا بين علماء اللغة أنفسهم ، إلا أننا نستطيع القول إن هذه الدراسة تفيد الباحث في مجال الأخلاق من حيث أنها تلقى بعض الضوء على :

١ — درجة ثراء المشاعر الخلقية داخل نطاق الجماعة .

ب — ما نطلق عليه عادة اسم المبادئ الأخلاقية .

ج — الظواهر والأفعال التي تطبعها الأخلاق بطابعها .

د — وأخيرا تطور الأخلاق في محيط المجتمع .

(١) قد دراسة مفردات اللغة تظهر بوضوح أهمية بعض الظواهر الأخلاقية وتركيبها وتنوع المعاني المتصلة بها . ولنتظر مثلا إلى أخلاقنا الحاضرة : إن هذه الأخلاق يدل عليها بصفة عامة مفهومنا عن « الخير » و « الشر » . والتمييز بين هذين الحدين ، كما يقول الفلاسفة ، بسيط وواضح . ولكن كم تظهر لنا اللغة أن هذه المعاني المجردة تطوى على درجة كبيرة من التنوع والثراء .

فلماذا لا نكتفى عادة بالقول بأن هذا العمل أو هذا الشعور « طيب » أو

« خبيث » ، بل نجد في قاموس اللغة درجات متفاوتة تنضوى تحت مفهوم
« الخير » : فهناك ما هو مشروع ؛ وما هو ملائم ، وما لا غبار عليه ، وما هو
مشرف ، وما هو مستحسن ، وما هو جدير بالثناء ، وما هو نبيل ، وما هو
سام ، وما هو رائع ، وما هو بطولي .

وتحت مفهوم « الشر » تميز اللغة بين ما هو ردي . وما هو مذموم ،
وما هو خاطئ . وبين ما هو قذر ، وما هو اجرامي ، وما هو كره . وبين
ما ينطوي على الخطيئة ، وما هو ذئبي ، وما هو مفرز ، وبين ما هو شيطاني
وما هو وحشي ، وبين ما هو فظيع وما هو بشع .

وبجانب الصفات نجد في بابي الأسماء والأفعال مفردات كثيرة ومتنوعة
تقوم بدور مماثل في الدلالة على المعاني المختلفة في مجال السلوك الأخلاقي فبين
القديس والشيطان ، أو البطل والرعيد . أو الأمين واللص ، درجات من التناوت
التي تصعد أو تهبط بنا في سلم التقويم الخلقي وإذا حاولنا أن نعد قائمة كاملة
لجميع الألفاظ والمفردات التي تعبر عن المعاني الخلقية في لغتنا ، فإن هذا العمل
يحتاج لجهد كبير ، بل إنه ينطوي على صعوبات قد لا نتوقعها لأول وهلة ،
ومع ذلك فإن المشقة في إنجاز مثل هذا العمل لا تقاس إلى جانب الفائدة
العظيمة التي يجنيها من ورائه بالنسبة لمعرفة مكانة الأخلاق في نفوس أفراد
الشعب ، والعدد النسبي لمفردات اللغة التي تتصل بالإدانة أو المدح أو التسامح .

(ب) أما بالنسبة للنقطة الثانية الخاصة بمبادئ الأخلاق ، فأبرز ما فيها
معرفة ما إذا كان الأساس الذي تقوم عليه ديني أو علماني . ثم معرفة ما إذا
كانت في اتجاهها العام تؤسس على مبدأ اللذة ، أو العقل ، أو المنفعة ، أو تقوم
على فكرة الواجب أو الجزاء ، أو يحركها الشعور بالتضامن أو عاطفة الشفقة
أو المحبة . هذه المسائل التي عالجها الفلاسفة منذ أقدم العصور ، وأدلو فيها

بآرائهم الذاتية ، تحتاج الآن لإعادة النظر فيها في ضوء المنهج الموضوعي ،
ودراسة مفردات اللغة تساعد كثيراً في توضيحها وفي الإدلاء بدمض
البيانات الخامة عن المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الأخلاق في مجتمع معين

فهناك كلمات تقال في مجال الأخلاق وهي محملة بالمعاني الدينية مثل :
خطيئة ، تكدير ، ذنب ، تجديف ، لعنة ، غفران . وهناك صفات مثل : ملائكي ،
وقدسي ، شيطاني ، وجهنمي . فهل مثل هذه الكلمات والصفات ينطق بها
الخاصة وحدهم أو تدور على ألسنة العامة في حوارهم اليومي ؟ إن تحديد ذلك
يدلنا على المكانة التي تحتلها الكلمات الدينية في اللغة الأخلاقية للشعب ونستطيع
بعد ذلك أن نعرف إذا كانت هذه الكلمات تحمل نفس التهمة الدينية بالنسبة
للغثات المختلفة التي تستخدمها ، أو أن لها عند بعض الغثات مرادفات غير
دينية . ومن اليسير أن نضع في جانب الكلمات التي لا تستخدم إلا في الأوساط
الدينية ، وفي جانب آخر الكلمات التي يستخدمها جميع الناس بل يمكن أن نحدد
بالأرقام أي هاتين الكلمتين أكثر استعمالاً : خطأ أو خطيئة ، غفر أو
غفران :

وعلى أساس هذه الدراسات جميعاً نستطيع أن نصف الأخلاق بأنها ذات
طابع ديني أو علماني . وإذا كان هذا الوصف لا يرقى إلى مرتبة التأكيد
القاطع ، فإنه على كل حال يعد بداية لمنهج علمي سليم يوصلنا إلى تحديد طبيعة
الانجهاات الختية .

(ج) فإذا ما انتقلنا إلى النقطة الثالثة وهي الخاصة بتحديد نطاق ما يدخل
في التقويم الختني . نجد أن الكلمات تطعننا على تناسيل الأشياء والأفعال التي
تحرّمها الأخلاق أو تسمح بها ، ويكفي للتأكد من ذلك أن ننظر فيما يتصل

بمعنى العفة أو الأدب . فهناك قائمة كبيرة من الكلمات تسم من ينطق بها بأنه « إياحى » أو « جلف » ، وكلمات كثيرة تأبأها قواعد الأدب أو الوفاق أو الذوق السليم في مجلس معين أو مكان معين .

وهناك كلمات لها ، بالإضافة إلى معناها الأصلي ، قيمة أخلاقية : إذ تحمل بمجرد سماعها معنى المدح أو الذم : فكلمة « شاطر » مثلا تدل على المجتهد أصلا ولكنها في مناسبات معينة تحمل معنى الذم حين تشير إلى من يحتال بشئ الطرق لكي يصل إلى غرضه . وكلمة « معلم » في اللغة الدارجة معناها الأصلي صاحب العمل أو رئيس العمل ، ولكنها تقال لمن لا يحظى في توجيهه ضربته أو استخدام وسيلة معينة .

وإذا استخلصنا من اللغة جميع الكلمات ذات الدلالة الأخلاقية فإننا نحصل على دليل قيم للأفعال وأنواع الشعور والأفكار التي تعبر ، في مجتمعنا أو في غيره من المجتمعات ، عن صور التقويم الأخلاقي . وليس هناك من شك في أن هذا الدليل يضيف إلى العلم أكثر مما تضيفه تصنيفات الفلاسفة ، إذ أنه ليس بمجهود عقل واحد ، بل ثمرة جهود الجماعة التي أعطت للكلمات معانيها وقيمتها .

ويمكن بعد هذا الدليل العام أن نعدقوائم خاصة بالكلمات التي تتصل بالقتل أو السرقة أو الأشياء الجنسية الخ ... وهذه القوائم تقيدها في ناحيتين : الأولى أن عدد الكلمات الخاصة بكل ظاهرة من هذه الظواهر يوضح لنا المكان الذي تحتله هذه الظاهرة في الكيان الأخلاقي العام للمجتمع . والثانية أن الاختيار الدقيق لهذه القوائم يعطينا فكرة عن اختلاف التقويم الخلقى بين طوائف المجتمع تبعا لاختلاف ظروف معيشتها .

فإذا كان الأمر يتعلق بجرائم المال نستطيع مثلا أن نعرف أى السرقات

توصف بأنها « خبيثة » ، أو « دنيئة » ، وأى التصرفات توصف بأنها « غير مقبولة » ، أو « مريية » . وإذا كان الأمر يتعلق بجرائم القتل مبي توصف الجريمة بأنها « بشعة » أو « مأساة » أو « مروعة » أو وحشية ؟ فهذه الصفات التي يعبر بها الرأى العام عن شعوره تدل على تصنيفات متدرجة لعدد من التصرفات التي اعتدنا أن ندخلها تحت لفظ واحد مجرد هو السرقة أو القتل .

بي (د) وأخيرا فإن الألفاظ اللغوية تساعدنا على تتبع تطور الأخلاق في بيئة معينة أو في زمان معين .

والواقع أننا لو تتبعنا تاريخ اللغة من عصر إلى عصر ، نجد أن تطور مفرداتها وألفاظها يعكس في صورة واضحة تطور السلوك الأخلاقي ، كما أن هذه المفردات تشير في وضوح إلى بلورة النمل العليا والأيدى لوجيات الجديدة . ويكفى للدلالة على ذلك أن نشير إلى المرحلة الحالية في تطورنا الأخلاقي التي تتمثل في التحول الاشتراكي . فقد صاحب هذا التحول ظهور عبارات وألفاظ ومفردات جديدة في لغتنا ، وزيادة استخدام الألفاظ التي تعبر عن العدالة الاجتماعية ، وتكافؤ الفرص ، وتذويب الفوارق بين الطبقات ، ومحاربة الاستغلال ، ومواجهة التحديات التي تعوق الإنتاج الخ... وإن من يجمع هذه الألفاظ ويدرسها يستطيع أن يستدل منها على القيم الأخلاقية الجديدة التي يحاول مجتمعنا أن يرمى دعائمها . واستمرار البحث المنهجى في هذا المجال يسمح لنا بأن نعرف إذا كانت هذه القيم تتطور في ببطء شديد ، أو تحقق التطور في قفزات سرية .

ونحب في نهاية هذه الفقرة أن نؤكد على أهمية البحث المنصل الذي يمتد إلى فترة طويلة . إذ أن استمرار الظاهرة هو الضمان الاساسى لوجودها وجودا

حقيقية. أما إذا كان البحث قاصرا على فترة محدودة ، فقد يشير إلى ظواهر سطحية أو عابرة لا تلبث أن تختفى بعد انتهاء البحث :

٣ - العادات :

يعرف « ليتريه » Littré العادات أو المœurs في قاموسه المشهور بأنها « طرائق السلوك ، والاصطلاحات ، والأعراف ، والآراء المتسلطة ، التي تختلف من شعب إلى آخر ومن عصر إلى آخر » .

فإذا طلبنا إلى عالم الأخلاق دراسة العادات للوقوف عندها على الحالة الأخلاقية ، فإنما نطلب إليه ، في الواقع ، دراسة كل ما هو اجتماعي ونستطيع أن نؤكد أنه ما من ظاهرة اجتماعية إلا وتعكس ، في ناحية من نواحيها ، شيئا من أخلاق الجماعة . وعلى ذلك فدراسة الظواهر الدينية مثلا تلقي ضوءا على علاقة الأخلاق بالدين ، ودراسة الظواهر الاقتصادية تفيد في معرفة أنواع التصرفات الخلقية المتصلة بالملكية ، دراسة الظواهر المورفولوجية تعكس الاجتماعات الخلقية للجماعة فيما يتصل بالنسل ، وتزايد السكان ، والتعلق بالأرض .

كما أن العادات المتصلة بالملبس ، والزينة ، وقواعد النظافة ، والغذاء ، وترتيب المسكن وتأثيره ، يمكن أن تضيء السبيل ، في أكثر من ناحية أمام عالم الأخلاق .

ويميل بعض العلماء إلى أن يقصروا معنى « السنن » على أنواع السلوك التي تتصل بتحديد الخير والشر ، وفي هذه الحالة تصبح موضوعا مباشرا لدراسة

ونستطيع أن نصل إلى معرفة هذه العادات الأخلاقية من طريقين : الأول دراسة الإحصاءات الجنائية ، والثاني دراسة الصفات المميزة للشعوب . فلنختبر إذن قيمة كل من هذين المصدرين .

قد ييلو لأول وهلة أن الإحصاءات الجنائية مصدر موثوق به من حيث إمدادنا بالمعلومات الأكيدة . إذ أن إعدادها تتوفر فيه الحيدة والنزاهة ، كما أنها تصور لنا بالأرقام الدقيقة عدد جرائم القتل والسرقة والاعتداء على الشرف والانتحار الخ ...

غير أن هذه الوقائع والأرقام لا تؤدي ، في مجال التطبيق بالنسبة لموضوعنا إلا إلى نتائج ذات قيمة محدودة .

فالإحصاءات تعطينا أرقاما « دقيقة » ، ولكنها ليست ومحددة ، أي أنها لا تنطبق على حالات بعينها . ومهما بلغت هذه الإحصاءات من الدقة ، فإنها لا تطلعنا على الأمر الهام الذي نريد معرفته . وهو طريقة تقدير الجماعة وحكمها الأخلاقي على ظاهرة من الظواهر . وهنا نعود إلى ما سبق أن أشرنا إليه من حيث التفرقة بين « الحالة الأخلاقية » و« الحالة الخلقية » . فمعرفة حالات الخروج على بعض القواعد شيء ، ومعرفة شعور الجماعة واستجابتها بالنسبة لتحريم بعض الأفعال شيء آخر . وهذا الشعور هو الذي يهتدأ بالذات ، ولا نستطيع الإحصاءات والأرقام ، مهما بلغت دقتها ، أن ترشدنا إليه . فإذا كنا مثلاً بإزاء إحصائية عن حوادث الانتحار ، فإن هذه الإحصائية لا تدلنا مطلقاً على رد الفعل أو الاستنكار الذي يحدث في المجتمع بالنسبة لإزهاق الإنسان لروحه .

وهكذا نرى أن الاحصاءات لا تلتقي إلا ضوئاً اخافتنا على دراسة الحاسة الخفية . كما أنها حين تهتم بتعداد الظواهر الإجرامية تغفل تماماً الناحية المضادة أى ما يتصل بالافعال الفاضلة ، أى أنها لا تطلعنا إلا على جانب واحد من العمارة ذات الوجهين ، وحتى في هذا الجانب الواحد تهتم فقط بالكم دون الكيف .

وقد يقال إن زيادة الجرائم في ناحية معينة تدل على أن استنكار الرأى العام بشأن هذا النوع من الجرائم ضعيف ، وأن تناقص هذه الجرائم دليل على حدة شعور الناس لإزائها . وهذا الرأى صحيح في جملة من الناحية النظرية ، أما من الناحية العملية فإن كثرة الجرائم أو قلتها قد تتدخل فيه عوامل أخرى غير شعور الرأى العام وقوة استنكاره ، ومن هذه العوامل الفقر والبطالة وطبيعة النشاط الاقتصادى والتغيرات التى تطرأ على نظم العقوبة .

وعلى هذا النحو تبيح الاحصاءات عاملاً مساعداً في الدراسة لا أكثر . أما الجوانب الأساسية من الحقيقة الأخلاقية فلا تبرزها إلا دراسات من نوع آخر .

فلنتنظر الآن إلى المدخل الثانى وهو دراسة أخلاق الشعوب ، أو الصفات المميزة للجماعة . فما لا شك فيه أن الحالة الأخلاقية لشعب من الشعوب تكون جزءاً من الصفات العامة لهذا الشعب caractère ولكن يجب أن نتحرز هنا أيضاً من الخلط بين العادات المتبعة والقانون الأخلاقى .

فقد ينظر إلى أحد التصرفات على أنه رذيلة من وجهة نظر القانون الأخلاقى ، ومع ذلك تكون هذه الرذيلة شائعة بين الناس .

وإذا قيل لنا إن هذا الشعب أو ذاك يتصف بالسرقة ، أو الغدر ، أو الغش ، أو أنه على العكس من ذلك شعب حافظ للعهد ، يحترم ملكية الغير — فإلى أى حد يمكن الاعتماد على هذه الصيغة العامة القضاة في تحديد أخلاق شعب من الشعوب ؟

لكي تكون هذه الصيغة العامة صالحة للاستخدام العلمي ، يجب أن تكون عناصرها متجمعة من عدد كبير من الملاحظات الدقيقة والوقائع الثابتة التي يمكن التحقق منها بصورة أكيدة غير أن ما لدينا حتى الآن من دراسات عن أخلاق الشعوب لا يخضع بتاتا لهذا المقياس العلمي . إذ أن عددا من الفلاسفة عالجوا هذا الموضوع في سداجة غريبة ، ولم يدركوا ما ينطوي عليه من مشقة ووعورة . فكتب أحدهم (١) « إن عيوب الإنجليزى تنبع من صفاته الحسنة : فاستقلاله يعرضه للانانية ، واعتزازه بشخصيته يعرضه لحياة العزلة ، وروح الأصالة تعرضه للتطرف ، وإيجابيته تعرضه لتقديس القوة واحتمار الضعف » . أما الألماني فانه « رغم ما عنده من بعض الوحشية الطبيعية ، فانه مستعد للشفقة ولكن ليست عنده النزعة القطرية لحب المجتمع التي يتميز بها الفرنسي ، ويميل غالبا إلى أن يكفى نفسه بنفسه . وهو يتحمس عموما لأى عمل يراه ذا أهمية خاصة ، أو لأى مبدأ خلقي أو فلسفى أو دينى يسيطر على عقله » .

(١) هذا الفيلسوف هو ألفريد فوييه الذى أراد أن يحدد الصفات المميزة للشعوب الأوروبية في كتابه : « تخطيط سيكولوجى للشعوب الأوروبية » : Fouillée, Esquisse psychologique des peuples Européens. p.1903

مثل هذه العبارات والصيغ العامة كيف يمكن التأكد منها ؟ فحين نقول إن الانجليزى « معرض » للآثانية ، فإن هذه الصيغة لا تنطبق على الانجليزى وحده ، بل على الإنسان بصفة عامة . وحين نقول إن الألمانى « ببيل » إلى كذا أو كذا ، فما هى درجة هذا المبل ؟ إن مثل هذه الآراء لا تعبر عن وجهة نظر ذاتية فحسب ، بل يعوزها أيضاً ما يؤيدها من المشاهدات أو الوثائق أو الوثائق العلمية الثابتة . وإذن فما قيمة الظاهرة التى لا نستطيع أن نجد أمامنا الوسائل العلمية للتحقق منها ؟

وقد حذا حذو الفلاسفة بعض علماء الجغرافيا البشرية ، فساقوا إلىنا عبارات متسرعة عن صفات سكان بعض المناطق التى درسوها ، فوصفوا شعباً « بالكبرياء والحية » ، وآخر « بالضغينة والقسوة » ، وثالثاً « بالكرم والتهذيب » . فعلى أى أساس بنوا هذه الآراء ؟ إذا كان الأساس هو الملاحظة الشخصية ، كما أدعى بعضهم ، فما هى القواعد التى أتبعنا فى هذه الملاحظة ؟ وإذا كانوا قد اعتمدوا على أقوال من خالطوهم من الأفراد ، فلماذا لم يخضعوا هذه الأقوال للمناقشة والتحجيص العلمى ؟

فإذا انتقلنا إلى علماء التاريخ ، فإننا لا نجد عندهم أكثر مما وجدنا عند زملائهم الجغرافيين : شطحات من الخيال ، ووصف شاعرى لأخلاق الشعوب ، مع أن المفروض فيهم أن يطبقوا ، فى هذا المجال أوفى غيره ، روح النقد التى يخضعون لها مناقشة الوثائق وتحرى الصحيح منها والزائف . فمنهم من يميل إلى تأصيل روح الشر الكامنة عند بعض الشعوب بالرجوع إلى قصة قابيل وهابيل . ومنهم من يعتمد على ظاهرة قتل أسرى الحرب ليصف من يمارسون هذه الظاهرة (ولو مرة واحدة) بأهم متوحشون ، سفاكون للديار .

ومن البديهي أن مثل هذه الادعاءات المتسرعة لا تصمد أمام المناقشة العلمية ، ولذا فهي لا تصلح للأخذ بها كوثائق في دراسة أخلاق الشعوب .

وتبدو صعوبة هذا النوع من الدراسة أكثر وضوحاً إذا كنا بصدد وصف أخلاق الشعوب الحديثة أو المعاصرة . ففي هذه الحالة تروع الباحث ضخامة المراجع وتعددتها فيكتفى منها عادة بما يعتقد أنه الأنسب لموضوع بحثه ، ويعمل نفسه بأن الذوق في الاختيار والبراعة في استنباط الحقائق يغنيان عن التعمق والإحاطة بكل شيء .

وقد يشرع بعضهم في تحليل نفسية الشعب الروسي مثلاً دون أن يعرف قراءة كلمة واحدة من اللغة الروسية ، مع أن اللغة عامل هام في التعرف على نفسية من يتكلمونها . وقد يجد آخر أن كل ما تقتضيه التراة والدقة العلمية هو أن يعضى بضعة أشهر في البلد الذي يريد أن يكتب عنه ، ويتصفح جرائده الكبرى ، ويتحدث إلى بعض الأشخاص الذين يعتقد أنهم يمثلون الطابع المحلي ، ثم يعود مقتنعاً بأنه قد قام باستقصاء علمي لا سبيل إلى الطعن فيه .

لكل هذه الأسباب وغيرها ، لا نستطيع أن نعتمد على ما يكتب عن أخلاق الشعوب واعتباره مصدراً موثقاً به من مصادر دراسة الظواهر الأخلاقية ، ولا ندرى إذا كنا في المستقبل سنحظى بدراسات عن أخلاق الشعوب تعادل في قيمتها وفي دقتها العلمية تلك التي نعرفها عن دراسة القسانون واللغة والآداب .

ويبقى أمامنا الآن أن نبحث في مفهوم « العادات » من زاوية ضيقة ،

ولكنها جد طريفة ، وفي زاوية العادات الشعبية أو « الفولكلور » .

والعادات الشعبية ، من وجهة « نظر علم الاجتماع » ، يقصد بها
« الاصطلاحات » التي لا تدخل في نطاق القانون ، « والممارسات » ،
« والمعتقدات » التي لا تدخل في صميم الدين .

وهذا المجال ذاخر بالظواهر وأنواع الملوك ذات القيمة العظيمة
بالنسبة لعالم الظواهر الأخلاقية ، بشرط أن ينصرف إلى دراستها
بعناية وحرص .

ويكفي أن تصفح أحد المؤلفات الهامة عن « الفالكلور » (١) لتقتنع بهذا
الثراء ، وبالطرافة في وصف الأفعال الواجبة أو المحرمة تجاه الأشياء
والأشخاص . فنحن لا نستطيع أن نعثر في أي كتاب من كتب الأخلاق
عن تفاصيل الواجبات المتصلة بأنواع النبات . ولا نجد فيها ، إذا وجدنا ،
إلا تحذيراً عابراً من إتلاف النباتات النافعة ، ولسنا نقرأ في كتب
« الفالكلور » : محذور إشعال النار بغصن شجرة التين — محذور إهداء
الزهور النضرة إلى الأطفال — محذور إهداء زهور « البانسية »
البيضاء :

فإذا انتقلنا إلى مجال الحيوان ، نجد أن كتب الأخلاق تحذر في صيغة عامة
من إيذاء الحيوان ، ولكن كتب الفالكلور تقول :

(١) من هذه المؤلفات الهامة كتاب بول سبيو عن « الفالكلور في فرنسا »
Paul Sébillot. Le Folklore de France, 4 Vol. Paris 1904-1907.

نستطيع أن تقتل الثعبان ، وتغرز الشوك أو الدبابيس في رأس العقق ،
وتصلب الحناش حيا في أعلى باب المنزل :

ولكن يحظر عليك قتل القط أو الضفدع أو البلب أو العنكبوت . ولا يصح
أن تحبس البلب أو تدمر عش النمل ، أو تسرج الحيوانات يوم العيد أو الجمعة
الحزينة ، أو تحصى النعاج وهي حبل أو الحملان المولودة حديثا ، أو ترثى
لحال الحثير وهو على وشك الذبح . كما أنه من المحظور أكل مخ العصفور ،
ورأس الأرنب ، ولحم القريسة التي خنتها الذئب .

وهناك طائفة أخرى من التحريمات المتصلة بالتصرفات العامة : فيحظر
كنس البيت بالليل ، والصغير بالليل . وتمشيط الشعر بالليل ، والبصق في ماء
النهر ، والتبول في مواجهة القمر ، والإشارة إلى قوس قزح بالاصبع ،
والجلوس فوق المائدة .

وهذه القائمة من التحريمات قد تكون لها صبغة محلية ، ولكن هناك غيرها
كثير مما نصادفه في بيئات أخرى وهو لا يقل طرافة عما ذكرناه . وما لاشك
فيه أن الاهتمام بجميع هذه المعتقدات الشعبية يساعد كثيرا في إلقاء الضوء على
أخلاق الجماعة

فمن هذه المعتقدات ماله صلة بالطوطمية : فإذا سألت لماذا يحرم أكل
هذا الحيوان ؟ كانت الإجابة لأن من يأكله يصبح أبلها أو معتوها . وإذا
تحظر الإشارة إلى قوس قزح بالاصبع ؟ لأن ذلك يعرضك لبتر
أصبعك .

ومن هذه المعتقدات ما يستند إلى مبدأ ديني : فإذا سألت لماذا يمنع الصغير بالليل ؟
لأنك بذلك يصيبك مس من الشيطان . ولماذا يحظر البصق في ماء النهر ؟ لأنك
بذلك تجعل منه ماء مقدسا للشيطان . ولم يستحسني غرس الدبابيس في رأس
العقوق ؟ لأن هذا الطائر هو الذي جلب الأشواك التي غرست في رأس السيد
المسيح عند صليبه . ولماذا تجب رعاية العنديل ؟ لأنه هو الذي نزع الأشواك
من جبين المسيح المصلوب .

ومن هذه العادات ما يقوم على مبدأ المنفعة الخاصة أو العامة : لماذا يحظر
عد النعاج ؟ لأن المثل يقول ، لانعد نعاجك وإلا فالديب يأكلها لك . لماذا
يحظر هدم عش النمل ؟ لأن ذلك يفقدك إحدى بقرانك أو يجعلها عرجاء .
لماذا يحظر الكنس ليلا ؟ لأن ذلك يبشر على صاحب البيت بالموت . لماذا
يحظر الجلوس فوق المائدة ؟ لأن ذلك يثير الزوابع . لماذا يحظر على زوجة
البحار أن تتمشط ليلا ؟ لأن ذلك يعرض زوجها للعاصفة (١) .

وقد يحدث اتفاق بين جماعة وأخرى على الأخذ بعادة معينة ، ولكنهما
تختلفان من حيث توضيح البواعث الكامنة وراء هذه العادة : فبعضهم يفسر
تدمير عش النمل بأنه يجلب المطر ؛ والبعض الآخر بأنه يسبب موت إحدى
البقرات ، وبعضهم يفسر الحفاظ على الضفدع بأن ذلك يبعد الشر ، والبعض الآخر

(١) هذه الأمثلة مستمدة من الدراسات الفلكلورية الاحصائية . ونلاحظ أن
منها ما يتفق مع بعض العادات السائدة عندنا مثل حظر الكنس بالليل ،
والصغير بالليل ، وسكب الماء في المراجيح ليلا . ومن العادات الشعبية عندنا
ما يتصل بالخوف من الحسد أو المشاهدة للأم بعد الولادة ، كحلق الرأس ، أو
لبس المعجمرات الخ ... ولا شك أن الاهتمام بجميع هذه العادات الشعبية
وتصنيفها في البيئات الريفية والحضرية يعين على فهم اتجاهات التطور
الأخلاقي والحضاري في مجتمعنا .

بأنه مفيد للنبات : وهذا الاختلاف بالنسبة للقائم بالبحث العلمى يدل على اتجاهات متباينة فى التطور الأخلاقى ، ولذا لا يصح مطلقا اعتباره من قبيل اللغز أو الحرافة أو تخبط العوام .

وهكذا نجد أن دراسة العادات الشعبية أو الفلكور من المسائل الهامة التى تفرض نفسها على الباحث فى مجال الظواهر الأخلاقية . فهى تضع أمامنا حقائق واضحة غنية بالعناصر الأخلاقية ، لا مجرد اتجاهات عامة أو مبادئ مجردة . وقد ظلت دراسة الفولكلور مدة طويلة لا تحظى بالعناية المطلوبة من حيث جمع الحقائق وإخضاعها لمنهج النقد العلمى . ولكن السنوات الأخيرة شهدت نقطة مفاجئة لأهمية البحث فى هذا الميدان ، فانتشر الباحثون فى كل مكان يجمعون بأنفسهم ، أو بواسطة من يكلفونهم من أهل الثقة والخبرة ، الحكايات والقصص الشعبية ، والأغاني ، والحكم ، وأنواع الممارسات . وهذه المرحلة لابد أن تليها مرحلة إخضاع هذا الحشد المتراكم من عناصر الفولكلور للتحليل والمقارنة والتفسير العلمى . وحين يتم هذا العمل نتوقع الحصول على مادة قيمة لدراسة الاتجاهات الخلقية للشعوب .

٤ - الآداب

عند ما بدأ علم الاجتماع يتخذ صبغة علمية ، أخذ ينظر إلى الأدب بشيء من التباعد والحذر ، ولا أدل على ذلك من صفه «الأديب» التى أطلقها دور كيم على معاصره «تارد» ، وذلك للنيل منه ، والتقليل من قيمة نظرياته . وفيما يتعلق بدراسة الأخلاق بالذات فإن مصدر الحذر هو أن الأخلاقيين القدماء كانوا ، حين ينصرفون لوصف أخلاق عصر معين ، يسوقون كشواهد على ما يقدمون من تحليلات بارعة : بعض الأمثلة المستقاة من إحدى الروايات

الأدبية أو المسرحيات : وكانرا يدعون أن اختيارهم لهذه الأمثلة راجع إلى أنها ذات دلالة خاصة . . ولكن الحقيقة أن هذا الاختيار يقوم ، في أساسه ، على أن هذه الأمثلة تتفق مع ما يقدمونه من آراء ونظريات ، ولهذا السبب وحده وقع عليها الاختيار دون غيرها من الشواهد الأدبية العديدة التي قد لا تتحقق هذا الغرض . ومعنى ذلك أن هؤلاء الاخلاقيين لم يعنوا بالبحث عن الرأي أو الفكرة التي تتبثق عن الوقائع ، بل عكسوا الآية واكتفوا بالبحث عن بعض الوقائع التي تتفق مع آرائهم الذاتية .

ولكن هذه النظرة المغرضة لا تنفي بطبيعة الحال أن الأدب من الظواهر الاجتماعية الحامة التي يمكن أن تكون مصدراً غنياً من مصادر الدراسة الاخلاقية . وهذا يتوقف ، بطبيعة الحال ، على الزاوية التي ننظر منها إليه .

ففي كل عمل أدبي عناصر ذاتية تتصل بالمواقف هي العبقرية والخيال والاصالة في التعبير ، ثم عناصر موضوعية يستمدّها من المجتمع والبيئة التي تحيط به وهي المعتقدات والعادات السائدة والانجماهاات الفكرية والخلقية . وحتى إذا انصب عمل الاديب على نقد تلك الانجماهاات ، فإن هذا النقد يفترض الاحساس بها وتشربها . ولما كانت الاعمال الادبية كثيرة ومتنوعة ، فإنه يكفي مقارنة بعضها ببعض الاخر لتحديد الحدود الناصلة بين العناصر الذاتية والعناصر العامة .

وهناك طريقتان أساسيتان لاستخلاص المحتوى الأخلاقي من المؤلفات الأدبية : طريقة مباشرة ، وطريقة غير مباشرة :

ولنبداً بالطريقة غير المباشرة التي تتلخص في أن الأدب وسيلة لإطلاعنا على بعض الظواهر التي شرحناها بالتفصيل في الفقرات السابقة :

فالادب ذاخر « بالصيغ » الأخلاقية التي ترد على لسان الشمرء ، كما
ترد على لسان الفلاسفة . كما أن كتاب التاريخ ، والقصة ، والمسرحية ،
والمذكرات الخاصة ، وسير الحياة ، كل هؤلاء قد يرد على لسانهم بعض
« الحكم » الأخلاقية التي يمكن اعتبارها « صيغة » أخلاقية لا تقل أهمية عن
الصيغ التي وردت على لسان « أرسطو » أو « مالبزانث » :

ومن ناحية « اللغة » يمكن تحليل الأعمال الأدبية لاستخلاص الكلمات
والمفردات التي تحمل معنى أخلاقيا ، وتفيد في تصوير الحالة الخلقية للمجتمع .
وبطبيعة الحال نجد كذلك « أن العادات » السائدة تعكسها وتسجلها المؤلفات
الأدبية إما في صورة « تحييد » أو في صورة « نقد وسخرية » . وعلى ذلك فإن
البحث في هذه الظواهر ، أي « الصيغ » و « اللغة » ، « والعادات » يستدعي ،
فوق ما ذكرناه بشأنها ، أن نرجع إلى المصادر الأدبية لاستكمال بحث
هذه الظواهر .

أما الطريقة المباشرة فإنها تنحصر في دراسة الشخصيات التي يرسمها
المؤلف في عمله الأدبي : وهذا العمل يعكس الاخلاق السائدة إما عن
طريق الأقوال والتصريحات التي ترد على لسان بعض الشخصيات ، وإما
عن طريق أحداث المسرحية أو القصة التي تصور بعض الشخصيات على أنها
شخصيات فاضلة ، وبعضها الآخر على أنها شخصيات مرذولة . وهذا
التصوير ينعكس في شعور النظارة أو القراء فيظهرون الميل والتعاطف مع
الشخصية الفاضلة ، أو الكراهية والنفور من الشخصية الخبيثة .

وقد تعبر بعض العبارات التي ترد على لسان أبطال القصة أو المسرحية

عن رأى الكاتب نفسه ، وفي هذه الحالة تدخل في باب « الصنع » التي تكلمنا عنها في الفقرة الأولى . غير أن المعروف ، من حيث المبدأ ، هو أن يتقدم المؤلف روح كل شخصية من شخصياته ، ويجعلها تسلك وتتكلم كما تبدو له في محيط الواقع . وحينئذ فإنها حين تتحدث عن الأخلاق ، فإن لغتها لا تترجم عن أفكار المؤلف نفسه ، بل عن الأفكار السائدة في محيط البيئة التي تنبع منها هذه الشخصية .

ولكن ما الذى يضمن لنا تحقيق ذلك ، لا شئ ، بطبيعة الحال ، إذا اقتصرنا على دراسة إنتاج مؤلف واحد . ولكننا إذا وجدنا نفس الفكرة تتردد عند عدد من أدباء عصر بعينه على لسان شخصياتهم ، على الرغم من اختلاف البيئات التي ينتمى إليها هؤلاء الأدباء واختلاف آرائهم ومزاجهم — إذا وجدنا ذلك فإن فرص الخطأ أو التحيز تكون بلا شك جد ضئيلة : وإذا أضفنا إلى المؤلفات الرئيسية لكبار الكتاب ، قراءة عدد من المؤلفات لكتاب أقل شهرة ، فإننا بذلك نبعد ما قد تضيفه العبقرية على الحقيقة أحياناً مع ثوب براق أو خلداع .

وتبدو قيمة المؤلفات الأدبية أكثر وضوحاً كلما انتقلنا من مجال الأحكام العامة إلى مجال المواقف الخاصة ، وذلك لأن المواقف الخاصة تعبر عن وقائع محددة استطاع المؤلف أن يلاحظها بنفسه في المجتمع . فحين تحكم مثلاً شخصية من شخصيات الرواية على سلوك أو شعور أو أهداف شخصية أخرى فإنها تقترب من واقع الحياة أكثر مما يقترب أى أخلاقى أو فيلسوف ؛ إذ أننا عن طريق هذا الحكم نصل إلى معرفة صفات الشخصية المذكورة مع حيث الثروة ، ودرجة الثقافة ، والمعتمدات التي تؤمن بها وتؤثر في سلوكها ،

وفى تقرير مصيرها، كما أننا نعثر على تحليل دقيق للبواعث التي تحركها.

وهكذا نجد أمامنا الفرصة سانحة لملاحظة التنوعات في السلوك التي قد تمر بنا، في مجالات أخرى، دون أن نلاحظها وخاصة إذا كانت تخفى وراء ستار من الصيغ الجامدة.

وقد استخدم « ألبير باييه » هذا المنهج وأفاد منه فائدة كبيرة في دراسته الخامة عن الانتحار. فاهتم بدراسة التصريحات التي ترد على لسان أبطال القصص والمسرحيات، ووجد فيها من التنوع في الوصف والدقة في التعبير عن المشاعر إزاء الإنفلام على قتل النفس ما لم يجده في أقوال الفلاسفة (١).

ولكن قد يحدث أحيانا ألا يرد أى تنويم للسلوك أو للمشاعر على لسان المؤلف، ولا على لسان أبطاله: بل يكتفى بأن يحركهم أمامنا على المسرح ويترك أفعالهم وسلوكهم تحدث أثرها في نفوسنا، وتجعل من بعضهم شخصيات « محبوبة »، ومن بعضها الآخر شخصيات « ممقوتة ».

وفى مثل هذه الحالة يجب الرجوع إلى تقدير الجمهور وحكمه، وهو تقدير لا يعبر عنه في عبارات، ولكنه يحس به. وهنا نواجه صعوبة في إثباته: إذ كيف نعرف أن الجمهور الذي كان يشاهد هذه المسرحية في عصر معين، أو مكان يقرأ تلك القصة كان « يتعاطف » مع هذا البطول، « ويكره » ذاك؟ هل نلجأ في ذلك إلى ما أثبتته الزند الأدنى في حينه؟ ولكن هؤلاء النقاد غالبا ما يظهرون لنا أحكامهم الشخصية، أكثر مما يظهرون

(١) Albert Bayet, Le Suicide et la Morale Paris, Alcan 1922

أحكام الجمهور ، بل غالباً ما ياجأون في تقديرهم للعمل الأدبي إلى بعض « الصيغ » ، ولعبارات العامة التي رأينا من قبل أنها قد تضلل أكثر مما تدل على الحقيقة .

ليس أمامنا إذن إلا مقياس واحد نقيس به شعير الجمهور ، وهو نجاح العمل الأدبي نفسه . فإذا كان الجمهور لا يتكلم فإن النجاح الذي يحظى به الإنتاج الأدبي أو الفشل الذي يفتى به هو الذي يتكلم عنه . إذ أن المؤلف إذا دعا في كتابه إلى أخلاق أو أنزاع من السلوك لا يرتضيها الرأي العام ، ولا يتوق إلى تحقيقها ، باءت محاولته بالفشل ... وعلى العكس من ذلك فإن مجرد إعجابنا بقصة معينة أو برواية معينة ، بحيث تتلاقىها الأبدى ويشع تداولها بين الجمهور ، كل ذلك يدل على أنها تعبر عن مشاعر هذا الجمهور ، أو عن الأفكار التي تحتكم في ذهنه .

وعلى هذا النحو تتحدد مهمة عالم الأخلاق عند دراسته للأعمال الأدبية : إذ تنحصر هذه المهمة في دراسة الصفات التي جعلت أبطال الرواية محبوبين ، وذلك طبعاً في الأعمال التي استحوذت على الشهرة ، وحازت إعجاب الجمهور . ولكن سرعان ما يواجهنا هنا سؤال آخر وهو : كيف نقيس نجاح أى عمل أدبي ؟ وهل نجزم بهذا النجاح بمجرد تداول قصة من القصص بين عدد من القراء من طبقة معينة ؟ لقد أثبت الواقع ، وخاصة في أيامنا هذه ، أن بعض المؤلفين يتملقون عواطف خاصة عند فئة بالذات من فئات الشعب ، فيحصلون بذلك على الشهرة : ولكن لا تلبث الأيام أن تظهر تهافتهم ، وتكشف للملاة تهاة بل ضرر ما يقدمون للشعب ، وحيث تذب تلك الشهرة ويقتد أصحابها في طي النسيان .

وإذا كان الأمر يتعلق برواية مسرحية فإننا نقيس النجاح عادة بعدد

الليالي المتوالية التي مكثت فيها الرواية على المسرح ، وبعسدد الأفراد الذين يزاحون كل ليلة لمشاهدتها . ولكن هؤلاء الأفراد من أى فئات الشعب هم ؟ وما هى النواحي الخاصة التي أعجبتهم فى الرواية وجعلتهم يقبلون على مشاهدتها ؟ هذه المعالم الهامة قد لا نعرف عنها إلا النذر القليل :

ولنا فإن عالم الأخلاق قد يجد نفسه مضطرا إلى الرجوع إلى تاريخ الأدب لهذه اشغرات ، بالإضافة إلى عمله الأساسى وهو تحايل الأدب نفسه : وهو بلا شك ، يستطيع أن يتغلب على كثير من الصعوبات التي تواجهه إذا رجع إلى مصادر كثيرة ومتنوعة ، ولم يقتصر على نوع واحد من أنواع الإنتاج الأدبى . إذ أن تعدد القراءة وتنوعها معناه تعدد أنواع الملاحظة وشموله النظرة ، وذلك أمر له أهميته فى استخلاص الحقائق الاخلاقية من الأدب .

وقد يضطر الباحث إلى قسرة أنواع من الأدب لا يستطيعها ولا تلائم ذوقه . وعليه إذا سئم أو ضجر ، أن يتذكر أن علم الحياة قد تقدم لأن الباحثين فيه لم يقتصروا على دراسة الزهور الجميلة أو الكائنات العليا .

الكشف عن القوانين :

حين نقارن بين النتائج التي جمعناها من دراسة « الصيغ » ، ومفردات « اللغة » ، والمعاديات ، و الإنتاج الأدبى ، فإننا نحصل بذلك على صورة متكاملة للحالة الاخلاقية فى المجتمع الذى انصرفنا إلى دراسته : وهذه الصورة تعبر عن أخلاق الجماعة بحسب الواقع وإن كانت لا تتفق أحيانا مع

فكرة هذه الجراحة عن أخلاقها :

ويبقى أمامنا الآن أن نعرف ما الذى يمكن أن نستخلصه من جمع هذه الظواهر الاخلاقية . هل نستطيع أن نستخلص منها قوانين علمية تشبه تلك التى يصل اليها عالم النبات أو الحيوان من أبحاثه ؟

إننا فى الحقيقة ما زلنا نخطو الخطوات الأولى فى البحث العلمى للظواهر الاخلاقية . وفى هذه المرحلة يكفينا جمع الحقائق وتصنيفها ، لأن هذا العمل هو أهم عمل يمكن أن نقوم به فى الوقت الحاضر ، فى هذا المجال .

وعلى أساسه تتكون المادة التى يقوم العلماء ، فيما بعد ، بتحليلها لاستخلاص القوانين وتكوين النظريات العلمية . فلما جمعنا عددا من الدراسات الوصفية التى تحدد بدقة سلوك الناس وأحوالهم فى عصر معين أو فى مجتمع معين بالنسبة للسرقة ، والاحتيال ، والقتل ، والشرف ، والزناه ، والوطنية الخ ... فإننا نسدئ إلى هذا العلم الجديد ، أى علم الظواهر الاخلاقية ، خدمات أجل بكثير من تلك التى قد نسديها اليه بالبحث فى مشروعاته .

والانصراف إلى مثل هذا العمل ضرورى ، فى الوقت الحاضر ، لأنه يفتح الآفاق أمام الجيل التالى من الباحثين ، ويحفز هممتهم ، ويمهد الطريق لتحقيق الخطوة النهائية . وهى بالنسبة لعلم الظواهر الاخلاقية - كما هى الحال بالنسبة لأى علم آخر - تنحصر فى استخلاص القوانين من مجموعة من الظواهر التى عنى الباحث بجمعها وتصنيفها .

وفكرة «القوانين» تثير حتما فكرة «العلة» أو البحث عن أسباب الظواهر . ولم يحدث بعد بين علماء الاجتماع انقسام على مسألة «العلة»

بالنسبة للظواهر الاجتماعية ، مثلما حدث بين العلماء الباحثين في الظواهر
الأخرى . إذ أن من المتفق عليه ، بين هؤلاء العلماء ، أن الكشف عن العلل
أو أسباب الظواهر منناه الكشف عن العلاقات الثابتة بين هذه الظواهر .
ولسوء الحظ ، فإن هذا المعنى لا يتضح تماما عندما نطبقه على الظواهر الاجتماعية
إذ يتدخل ، في هذا المجال ، عامل هام قد يغير العلاقات بين الظواهر ، وهو
عامل الإرادة الإنسانية التي تتدخل أحيانا لتحول الظواهر عن مجراها
الطبيعي .

ويبدو خطر هذا العامل أكثر ما يبدو حين يتبلور في « فرد » يسندو من
ظواهر الأمور أنه « يصوغ أخلاق الجماعة » . ولكن هذه النظرية التي تدعى
تفسير « الاجتماعي » بالفردى لا تجد اليوم من يؤيدها من بين علماء الاجتماع ؛
وغنى عن القول أن هؤلاء العلماء المحدثين لا يذهبون إلى ما ذهب إليه دور كيم
وهدرست ، من حيث الاهتمام بالاجتماعى دون الفردى ، ولكنهم أثبتوا خطأ
الميل إلى هذا الجانب أو ذاك ، واهتموا بتوضيح حقيقة التفاعل بين « الفرد »
و « المجتمع » (١) :

ويؤيد أنصار النظرية « الفردية » وجهة نظرهم بأثلة عن تأثير بعض الأفراد
في أخلاق المجتمعات التي عاشوا فيها . فيقولون : لقد دعا السيد المسيح إلى
السلام ولعن الحرب ، فغدا المسيحيون الأوائل دعاة سلم وحرموا على أنفسهم
حمل السلاح وندد « فولنير » بالوسائل الوحشية التي كانت متبعة في التحقيق

(١) أنظر في هذا الموضوع البحث الذى نشرناه بعنوان « الأسس المنهجية
لعلم الاجتماع الحديث » ، في المجلة الاجتماعية القومية التي يصدرها المركز
القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية - العدد الثانى ، مايو ١٩٦٦ .

مع المتهمين ، وجاءت الجوبة التأسيسية للثورة الترنسية فأنت وسائل التعذيب ؛
ومع هذه الأمثلة تبدو العلاقة واضحة بين السبب والنتيجة ، وهي علاقة
منطقية .

ولكن المجال الاجتماعي لا يحكمه المنطق في جميع الحالات : وما الذي
يؤكد لنا عدم وجود سبب آخر يفسر لنا في آن واحد « مذهب » الاخلاقي
و « موقف » الجماعة ؟ إن هذه النظرية لكي تتأكد صحتها بصفة يقينية تحتاج
لأن يكون هناك أفراد آخرون من طراز المسيح وفولتير ، ثم إثبات أن
تدخلهم الفردي هو الذي يحدث التغيير في أخلاق الجماعة : وبدون تحقيق هذا
الشرط المستحيل لا يمكن القول بأن هناك علاقات ثابتة بين السبب والنتيجة ؛
ونذكر في هذا المجال عبارة مشهورة لعالم الاقتصاد الفرنسي « فرانسوا
سيمان » ، إذ يقول : « إن الظاهرة الفردية لا يسبب لها » . ذلك لأنها ظاهرة
فريدة من نوعها ، وفي « أي حالة فريدة لا يمكن تقرير المتقدم الثابت
L' antécédent invariable . ولا شك أن السبب نفسه الذي يمنع من وجود
علة للحالة الفردية يمنع كذلك من أن تكون هذه الحالة الفردية علة لغيرها
بالمعنى العلمي .

قد يشور البعض ضد العام ويقولون : ما قيمة هذا العلم الذي ينكر شيئا في
مثل وضوح الأثر الذي أحدثه المسيح أو فولتير في أخلاق عصره ؟ ولكن
هذه الثورة لا نرحبنا عن موقفتنا ، بل نؤكد لحولاء أن ما هو فردي يحدث في عظام
الرجال لا يمكن أن يكون سببا في حدوث ظاهرة اجتماعية . أما أفكارهم
ومشاعرهم التي انتشرت في محيط الجماعة ، فإنها بهذا الانتشار تفقد صفتها الفردية
وتغدو ، بصفة تلقائية ، ظاهرة اجتماعية ، وبالتالي يمكن أن تكون سببا لغيرها
من الظواهر .

وقد رأينا من قبل ما يشبه ذلك عند الكلام عن قيمة المذاهب الفلسفية .
فتفكير أفلاطون من حيث هو تفكير فردى صرف (وهو شئ ، بتعذر علينا
معرفة) ، هذا التفكير لا يمكن أن يكون سببا في أحداث ظاهرة اجتماعية .
ولكن حين يتبلور هذا التفكير في عبارات ، ويتدارسه التلاميذ ، وينشر في
مؤلفات ، يصبح ظاهرة اجتماعية ، لأنه يندمج في الحقائق الاجتماعية الأخرى
ويكون معها كلاً واحداً تتساند عناصره .

وإذا كانت الفكرة كظاهرة فردية لا يمكن أن تكون سببا لظاهرة اجتماعية
فليس الأمر بالمثل فيما يتعلق بالظاهرة التي خرجت إلى حين التعبير وأصبحت
شيئا اجتماعياً وما علينا إلا أن نلاحظ مثلاً « فيدون » أو « رسائل القديسين » ،
أو « المقال عن التسامح » لقولتير ، فنجد أن هذه المؤلفات قد عرفت في عصر
معين ، وبين جماعات معينة ، وظلت مجهولة في أماكن أخرى . فإذا كانت
قد أحدثت ، في جميع البيئات التي عرفت فيها ، نفس التأثير الخلقى بشكل واحد
لا يتغير ، فإننا نجزم ، في هذه الحالة ، بأن الأفكار التي تضمنتها هذه المؤلفات
هي السبب في أحداث هذا التأثير . ولا تكون هذه النتيجة ، التي وصلنا إليها ،
قائمة على « وجود علاقة منطقية » بين فكرة معينة وسلوك أخلاقي معين ، بل
على وجود « علاقة ثابتة » يمكن التحقق منها بين ظاهرتين اجتماعيتين .

وقد يحلو للكثيرين أن يتصوروا أن المفكر العبقري أو الفيلسوف يخلق
الفكرة ، كما خلق الله العالم من العدم ، ثم يطرحها على الناس : وهذا في الحقيقة
وهم باطل . فكما أن المرأة لا تخلق الشعاع الذي تعكسه ، فكذلك المفكر يستمد
عناصر فكره من شتى المصادر ، ويصهرها في بوتقة عقله ، ثم يعكسها في شكل
قد يبدو جديداً كل الجدة . وعلى فرض أن هناك خلقاً بالمعنى الحقيقي لهذه

الكلمة ، فكيف نستطيع أن نثبت ؟ وما جدوى إثباته ؟ إن كل ما نستطيع أن نلاحظه ، ويكون موضوعاً لبحثنا العلمي ، هو الأفكار التي تحولت إلى ظواهر اجتماعية فلا شأن لنا إذن بموقف الميتافيزيقي الذي يسمى وراء فكرة الخلق في ذاتها .

وهكذا ينفتح الحجاب أمام علماء الاجتماع وهم على أبواب الدراسة العلمية المتعلقة بالأخلاق . فلا حاجة بهم لفروض منطقية ، لا جدوى منها ، عن تأثير بعض الأفكار الفردية : ويكتفيهم أن يقتصروا على الفروض التي يمكن التحقق منها ، وهي تلك التي تتصل بالعلاقات بين الظواهر بعضها وبعض .

ولما كان السلوك الاجتماعي لا يخضع دائماً للمنطق ، فلا يكفي في تفسير ظاهرة اجتماعية أن نوضح أنها منطقية . ولترجع إلى الأمثلة التي اقتبسناها من الفلكلور عن طائر العقعق الذي يستحب غرس الدبابيس في رأسه لأنه حمل الاثواء التي غرست في جبين المسيح ، وعن الضفدع الذي يجب الحفاظ عليه لأنه قد يحمل روحاً من أرواح الأجداد . في هذه الأمثلة ليست هناك علاقة منطقية بين « السلوك الاجتماعي » ، « العقيدة » التي يصح أن نقول إنها سبب لذلك السلوك . ولذا فإن الباحث يجب أن يوجه اهتمامه إلى ناحية أخرى وهي معرفة ما إذا كان وجود ذلك السلوك يصحبه دائماً ، وفي كل مكان يمارس فيه ، وجود هذه العقيدة . فإذا ثبت له ذلك أمكنه الربط بين الظاهرتين واعتبار إحداهما سبباً للأخرى :

فالعلاقات بين الظواهر الاجتماعية تؤكد ما قاعدة والتغيرات المتلازمة Variations concomitantes وتتلخص هذه القاعدة في أنه توجد علاقة

بين ظاهرتين .

أولاً : عندما تجتمع الظاهرتان أو تختفیان معا :

ثانياً : إذا استدعى التغير في الواحدة تغيراً مشابهاً في الأخرى .

ثالثاً : إذا كان هناك تقابل أو توازي فيما يعترى الظاهرتين من زيادة أو

نقص

رابعاً : إذا كانت ظروف المكان الواحد أو الوسط الواحد تؤثر في كل

من الظاهرتين تأثيراً واحداً :

وقد استخدمت هذه الطرق في الدراسات الأنثروبولوجية ، وبذلت محاولات لقياس معامل الارتباط Correlation بين العادات المختلفة ، قياساً عددياً دقيقاً فأتجه « نيبور Niebor » هذا الاتجاه في دراسة الظروف المتعلقة بنظام الرق . وقام « هوبهاوس Hobhouse » ، مستخدماً نفس هذه الطرق ، بتحقيق واسع النطاق لمعرفة العلاقة بين نظم الشعوب البدائية وبين الحرف التي تحترفها والوسط الذي تعيش فيه . وإذا كان هناك نقص في النتائج التي حصلنا عليها من تطبيق هذه الطرق ، فإن ذلك راجع في أغلب الأمر إلى عيب في وسائل استخدامها ، وهذا العيب ، على وجه العموم ، هو الاكتفاء بدراسة عدد صغير من الحالات ، ومن المحقق أن درجة اليقين في دراسة العلاقة بين ظاهرتين تزداد أو تنقص بمقدار عدد الملاحظات التي نجريها فإذا استطعنا أن نهيئ لدراستنا أكبر عدد من الحالات وأن نستعين بعمليات إحصائية ، فإننا نصل إلى نتائج تبلغ من الدقة ما بلغته نتائج علوم الحياة وينتهي بنا ما نلاحظه من التغيرات المتلازمة إلى ما نسميه « بمعاملات الارتباط » ، وهي عبارة عن بيانات عددية تقيس بها ونعبر بها عما وصلنا إليه من الدقة في بيان العلاقات بين الظواهر المختلفة .

وباستخدام هذه الوسائل العلمية توصل بعض العلماء إلى تحديد علاقات سبب ونتيجة بين التغيرات السنوية لأسعار القمح ، وبين عدد الريجات التي تتم كل سنة (١) :

حقيقة أننا لم نتجع حتى الآن في الكشف عن علاقات ثابتة بين الأخلاق والأجواء أو البيئات الجغرافية المختلفة ، بالرغم من أن بعض رواد علم الاجتماع مثل ابن خلدون ومنتسكيو قد بذلوا محاولات في هذا المجال ، واعتقدوا أنهم توصلوا إلى ما يشبه القوانين ، ولكن النتائج التي حصلوا عليها لم تصمد أمام الاختبار العلمي الدقيق :

وتحول الاتجاه اليوم ، بعد تقدم العلوم التاريخية والعلوم الإنسانية بوجه عام ، إلى البحث عن العلاقة بين الأخلاق وبين الظواهر ذات الصلة الاجتماعية الأكيدة . فظهرت بعض النتائج الأولية التي تؤكد وجود صلات وثيقة بين السلوك الأخلاقي للشعوب وعقائدها الدينية ، أو بين الأخلاق والتطور الاقتصادي ، أو بين الأخلاق والظواهر الموفولوجية (التي تتصل بحركات السكان وهجرتهم) ، أو بين الأخلاق والنظم السياسية السائدة .

لقد طالما ردد الكثيرون أن الظواهر الاجتماعية هي أكثر الظواهر التي نعرفها تركيباً ، وأن طبيعتها هذه لا تسمح بإخضاعها لقوانين صارمة كذلك

(١) المدخل في علم الاجتماع ، ترجمة الدكتور السيد محمد بلوى . الطبعة

الثانية ١٩٥٣ . دار نشر الثقافة بالإسكندرية ص ١١٩ وما يليها .

التي تخضع لها الظواهر الطبيعية أو الفلكية . كما أنه ، من ناحية أخرى ،
قد يكون الباحث في هذه الظواهر مختلطاً بها ويعيش في وسطها ، وبذلك يتعذر
عليه أن يتخلص منها ليقف منها موقف الباحث المحايد .

ونحن مع اعترافنا بهذه الصعوبات ، نرى مع ذلك ، أن الهدف الذي
تصبو إلى بلوغه البحوث الاجتماعية ، وهو تحقيق الدقة العلمية ، ليس هدفاً
بعيد المثال .

المراجع العربية

- ١ - السيد محمد بدوى : أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق : بحث فى مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ .
- ٢ - دوركيم (إميل) : التربية الأخلاقية ترجمة الدكتور السيد محمد بدوى ومراجعة الدكتور على عبد الواحد واتى . القاهرة ، مكتبة مصرى بالفضالة
- ٣ - دوركيم (إميل) : علم اجتماع وفلسفة ترجمة الدكتور حسن أنيس ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٦
- ٤ - زكريا ابراهيم : الأخلاق والمجتمع . المكتبة الثقافية . الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦
- ٥ - كرسون (أندريه) : المشكلة الأخلاقية والفلسفة . ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود ، الأستاذ أبو بكر ذكرى القاهرة الحلبي ١٩٤٦
- ٦ - ليفى برون : الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية . ترجمة الدكتور محمود قاسم ، ومراجعة الدكتور السيد محمد بدوى ، القاهرة . الحلبي .
- ٧ - ليفى برون : فلسفة أوجست كونت ترجمة الدكتور محمود قاسم ، والدكتور السيد محمد بدوى ، القاهرة . مكتبة الانجلو المصرية . الطبعة الثانية :
- ٨ - مونتيه (رنيه) : المدخل فى علم الاجتماع . ترجمة الدكتور السيد محمد بدوى . الإسكندرية ، دار نشر الثقافة ١٩٥٣ .

المراجع الأجنبية

- 1- Arvon (Henri), Le Bouddhisme, Collect Quo sais-je (468), P. U. F. 1951.
2. Bastide (George), Les Grands thèmes Moraux de La Civilisation Occidentale, Grenoble 1943.
3. Bayet (Albert), La Science des Faits Moraux, Paris, Alcan, 1927.
- 4 Bayet (Albert), Le Suicide et la Morale; Paris, Alcan 1922.
5. Bergson (Henri), Les deux Sources de Morale et de la Religion; Paris, Alcan, 1932.
6. Cresson (André) La Morale de Kant : Paris, Alcan, 1897.
7. Draz (M. Abdallah), La Morale du Coran; Le Caire, Al-Maaref, 1950.
8. Durkheim (Emile), Leçons de Sociologie (Physique des Moeurs et du Droit), Paris, P.U.F. 1950.
9. Durkheim (Emile). L' Education Morale, Paris, Alcan 1930.
10. Durkheim (Emile) , Determination du Fait Moral, in-Sociologie et Philosophie,, Paris, P.U.F. 1963.
- 11 Gurvitch (G.), La Vocation Actuelle de la Sociologie, Paris, P.U.F. 1950.

12. Guyau, Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction;
Paris, 1922.
13. Le Senne (René), Traité de Morale, Paris, P.U.F. 1942
14. Lévy - Brühl, La Morale et la Science des Moeurs,
Paris, Alcan. 1937.
15. Mochi (Alberto), Science et Morale dans les
Problèmes Sociaux ; Paris. Alcan, 1931.
16. Parodi (D.), Le Problème Morale et la pensée
Contemporaine ; Paris, Alcan, 1930.
17. Robin (Léon), Platon, Paris Alcan 1935.
18. Robin (Léon), Aristote, Paris, P. U. F. 1944.

فهرس الكتاب

فهرس الكتاب

الصفحات

تقديم

١٩ - ١

مقدماء عامة :

المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية ١- أهمية دراسة القيم الأخلاقية :

٨ - الحاسة الخلقية ورأى الفلاسفة فيها ٩ :

القسم الأول

نماذج من الأخلاق الفلسفية

٢٢ - ٢٥

الفصل الأول : الأخلاق في العقيدة البوذية

حياة بوذا ٢٣ - تعاليمه ٢٦ - المبدأ الأخلاقي ٢٩

٢٧ - ٥٥

الفصل الثاني : الأخلاق في الفلسفة اليونانية

الحياة الأثينية عند ظهور سقراط ٣٧ - سقراط ٣٩ -

أفلاطون ٤٩ - أرسطو ٥٣ -

٥٦ - ٦٣

الفصل الثالث : فكرة النظام والقانون في الحضارة الرومانية

الطابع العملي للعقلية الرومانية ٥٦ - الواجب الوطني مدف

السلوك الأخلاقي ٥٨ - تحقيق النظام عن طريق احترام

القانون ٦٠

٦٥ - ٨٥

الفصل الرابع : الإلزام الخلقى في الإسلام

القانون الأخلاقي في القرآن يسد ثغرة في تاريخ المذاهب

الأخلاقية ٦٥ - مناقشة الاجتماعيي الذين يرجعون إلى

ملفئة المجتمع : ٦٠ - برجسون وإغناطيه أنغستر
مصادر التشريع الإسلامي ٧٢ الأمر المحتج عند
و كانت : ٧٠ - حرية التصرف عند دارو ٨١ - موقف
القرآن : ٨٣ .

الفصل الخامس : مذهب الواجب عند كانط
٨٧ - ١٠١
حياة كانت ٨٧ - - المشكلات الفلسفية التي عالجها ٨٩
مذهب في الأخلاق ٩٠ - - ديمتري من العاطفة إلى
الواجب ٩٢

الفصل السادس : الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية
عند برجسون
١٠٣ - ١١٩
عبقرية برجسون في عرض المشكلات الفلسفية التقليدية
١٠٣ - القانون الطبيعي والقانون الأخلاقي ١٠٦ - الفرد
في المجتمع ١٠٧ - المجتمع في الفرد ١٠٦ - المصدر الأول
للأخلاق أو الأخلاق الاجتماعية ١١٢ - المصدر الثاني
أو الأخلاق الإنسانية ١١٥

القسم الثاني

الضمير الأخلاقي

الفصل السابع : خصائص الضمير الأخلاقي
١٢٣ - ١٣٢
الشعور والضمير ١٢٣ - خصائص الضمير الأخلاقي

٢٢ - الفصل الثامن : نشأة الفهم الأخلاقي ١٢٢ - ١٢٣

التفسير التجريبي ١٢٣ - التفسير التطوري ١٣٥ - التفسير

الوصفي ١٢٧ - الاتجاه البيولوجي ١٣٨ - الاتجاه

السيولوجي ١٤١

القسم الثالث

الأخلاق عند علماء الاجتماع

١٤٤ - ١٤١

تمهيد

١٧٣ - ١٥٧

الفصل التاسع: أوجست كوت والأخلاق الوضعية

الأخلاق في تصنيف العلوم ١٥٧ - صيغة الأخلاق الوضعية

١٦١ - الحق والواجب ١٦٩ -

١٨٤ - ١٧٥

الفصل العاشر : تحديد خواص الظاهرة الأخلاقية

٢٢٩ - ١٨٧

الفصل الحادي عشر : عناصر الحياة الأخلاقية في المجتمع

العنصر الأول : روح النظام ١٨٨ - العنصر الثاني :

التعلق بالجماعة ٢٠٧ - العنصر الثالث : استقلال الإرادة

٢٢٢ - نقد مذهب دوركيم ٢٢٧

٢٥٦ - ٢٣١

الفصل الثاني عشر : علم العادات الأخلاقية

فروض الأخلاق الفلسفية : الفرض الأول أن الطبيعة

البشرية لا تتغير في الزمان أو المكان ٢٣٤ - الفرض

الصفحات

الثاني أن الأخلاق الفلسفية تستبطن أجكامها من مبدأ

واحد ٢٢٨ - منهج البحث العلمي في الظواهر الأخلاقية

٢٤٤ - الفن الأخلاقي العقل ٢٥٠

المجلد الثالث عشر : الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية ٢٥٧ - ٣٠٠

نقد الفلسفة وبعض الاجتماعيين ٢٥٧ - تكوين الظاهرة

الأخلاقية ٢٦٢ - مصادر دراسة الظواهر الأخلاقية :

١ - الصيغ ٢٦٦ - ٢ - اللغة ٢٧١ - ٣ - العادات ٢٧٧

٤ - الآداب ٢٨٦ - ٥ - الكشف عن القوانين ٢٩٢ :

المراجع العربية ٣٠١

المراجع الأجنبية ٣٠٢

الفهرس ٣٠٥

To: www.al-mostafa.com